Die vedisch-brahmanische periode der religion des alten Indiens

Edmund Hardy

Digitized by Google

Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

IX/X.

Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens.

LIBRARY
OCT 1 0 1961
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
BERKELEY

Münster i. W. 1893.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Digitized by Google

9/10

Digitized by Google

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. (IX/X. Band.)

Die

Vedisch-brahmanische Periode

der Religion

des alten Indiens.

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Edmund Hardy,
Professor an der Universität Freiburg i. Br.

Münster i. W. 1893.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Digitized by Google

BL 1201
H35

Vorwort.

Ursprünglich war es meine Absicht, die Grenzen für die vorliegende Studie enger zu ziehen, indes je mehr ich mich dem Gegenstande hingab, um so klarer ward es mir, daß damit das Bild bedeutend verlieren würde, das ich mir zu zeichnen vorgenommen hatte. Aber auch so noch mußte ich, um nicht allzu sehr in Widerstreit mit dem diesen „Darstellungen" zugemessenen Umfang zu geraten, vieles, wofür ich die Materialien zusammengetragen, unausgeführt lassen, bei anderem mich mit knappen Andeutungen begnügen. In sehr vielen Fällen, wo mir gerade viel daran gelegen wäre, die Beweise für die von mir vertretenen Ansichten in extenso zu führen, war ich gezwungen, sie blos anzudeuten. Der Leser und besonders der Fachgenosse befindet sich daher nicht selten in der Lage, zur Beurteilung der Richtigkeit meiner Aufstellungen die Verbindungsglieder selbst ergänzen zu müssen, was ihm unter andern Umständen erspart geblieben wäre, oder erst Citate nachzuschlagen, auf die ich, weil nur die wichtigsten im Wortlaut oder in der Übersetzung mitgeteilt werden konnten, blos verweisen durfte. Dennoch wuchs das Buch über das gewöhnliche Maß hinaus, und würde dieses Mißverhältnis noch größer sein, wenn sich nicht der Herr Verleger, welchem alle Anerkennung für die würdige Ausstattung gebührt, bereit gefunden hätte, vom Kleindruck einen sehr ergiebigen Gebrauch zu machen.

Die Anregung, die ich durch die Arbeiten anderer empfing, (worüber die Litteratur-Übersicht am Schlusse des Buches den Nachweis liefert), will ich hier nicht versäumen ausdrücklich hervorzuheben. Auch da, wo ich neue Wege einschlug, fühle ich mich wesentlich und fast mehr noch jenen verpflichtet, die eine andere Richtung nahmen, als denen, die sich ganz oder teilweise in der nämlichen Richtung bewegten.

Digitized by Google

Die Anmerkungen fielen diesmal weniger reich aus, als in meinem „Buddhismus", weil ich manche Ausführungen in den Text aufnahm, die unter den Anmerkungen leicht übersehen werden und mir doch für das Ganze wichtig zu sein schienen. Über das Zuviel oder Zuwenig läßt sich natürlich streiten. Wenn aber vielfach, wo der Kundige dies erwartet, die Vertreter gleichlautender oder abweichender Interpretationen und Hypothesen nicht erwähnt wurden, so möge man sich dieses Verschweigen aus der im allgemeinen gewiß zutreffenden Wahrnehmung erklären, daß Solches für Kenner ziemlich überflüssig und für die Außenstehenden erst recht unnötig ist. Denjenigen, die weiter vordringen wollen, und solche hat das Buch nicht zum wenigsten im Auge, bietet die in annähernder Vollständigkeit zusammengetragene Litteratur-Übersicht ohnedies alles Wünschenswerte. Übrigens hätte sich das Buch durch weitläufige Auseinandersetzungen mit anderen Autoren dem Zwecke durchaus entfremdet, zu welchem es verfaßt wurde. Es mag genügen, daß das, was erreichbar war, auch einigermaßen wirklich erreicht wurde.

In der Transcription vertreten c, ch, j, jh die palatalen Laute und werden wie tsch, tschh, dsch, dschh gesprochen, ṭ, ṭh, ḍ, ḍh die lingualen, ṅ, ñ, ṇ die respektiven gutturalen, palatalen und lingualen Nasallaute, ṣ u. sh den palatalen, bezieh. lingualen Sibilanten, ṛ den lingualen Vokal, ḥ den Visarga, ṃ den Anusvâra in allen Fällen, m̐ auch den Anunâsika. Das ḍ wurde beibehalten, auch wo es zwischen zwei Vokalen steht (S. 143, Z. 3 v. u. ist daher îḍate um der Gleichförmigkeit willen in îḍate zu verbessern).

Wegen der Abkürzungen und Druckversehen s. am Ende des Buches.

Freiburg i. Br. im Mai 1893. **E. H.**

Digitized by Google

Inhalt.

I. Kapitel.

Die litterarischen und völkergeschichtlichen Verhältnisse; die Sittenzustände und Religionsformen im allgemeinen S. 1—23.

1. Indiens Bedeutung für die Religionsgeschichte S. 1. — 2. Quellen S. 2. — 3. Die textgeschichtliche Überlieferung des Ṛgveda S. 3 — 4. Ordnung und Altersbestimmung der vedischen Texte S. 8. — 5. Die Bharatas und Kurus S. 10. — 6. Ursprüngliche Ansiedelungen S. 12. — 7. Die Wanderungen nach dem Osten; die Kastengliederung S. 16. — 8. Stand der Moralität S. 17. — Die Glaubens- u. Kultformen S. 19.

II. Kapitel.

Sonnen- und Mondgötter S. 23—50.

1. Dyaus Asura S. 23. — 2. Himmel u. Erde S. 25. — 3. Einteilung der Lichtwesen; Ushas S. 26. — 4. Sûrya S. 29. — 5. Tvashṭṛ, Vivasvant, Mitra, Bhaga S. 30. — 6. Savitṛ, Vishṇu, Pûshan S. 33. — 7. Trita S. 35. — 8. Apâṃ Napât, Varuṇa (Ahi Budhnya, Aja Ekapâd), Sarasvant S. 38. — 9. Yama, Viśvarûpa (Vena, Gandharva) S. 43. — 10. Bṛhaspati S. 46. — 11. (Soma-Pûshan, Mitra-Varuṇa), die Aśvins S. 47.

III. Kapitel.

Varuṇa und sein Kreis S. 50—60.

1. Der Varuṇa-Kult; Varuṇa als König S. 50. — 2. Der Gott der sittlichen Weltordnung S. 52. — 3. Die Götter seines Kreises; die Âdityas S. 54. — 4. Verhältnis zum Indra-Kult S. 58.

IV. Kapitel.

Agni, Soma, Indra S. 60—80.

1. Bundesverhältnis der drei Götter S. 60. — 2. Agni als Sonnenwesen S. 63. — 3. Agnis Mondnatur S. 66. — 4. Agni als Sonne und Mond S. 67. — 5. Gott Soma als Lichtgott und zwar als Mond S. 68. — 6. Indras Vorrang S. 74. — 7. Glaube und Zweifel an Indra S. 76. — 8. Der Naturbestandteil in Indras Wesen S. 78.

V. Kapitel.

Regen- und Windgötter S. 80—85.

1. Parjanya, Vâta, Vâyu, Rudra S. 80. — Die Maruts S. 83.

VI. Kapitel.

Jüngere Göttergestalten S. 85—97.

1. Prajâpati S. 85. — 2. Viśvakarman S. 87. — 3. Kâma, Manyu, Vâc, Prâṇa, Brahman S. 88. — 4. Śraddhâ, Puramdhi, Anumati, Aramati und Kâla S. 90. — 5. Aditi und Daksha, Rohita und Rohinî S. 93. — 6. Die Götterfrauen S. 96.

Digitized by Google

VII. Kapitel.

Genien, Dämonen, Seelen S. 97—110.

1. Fluß- u. Stammesgenien S. 97. — Zeitgenien S. 100. — 3. Dämonen S. 101. — 4. Die Manen S. 105. — 5. Halbgötter S. 109.

VIII. Kapitel.

Sagen S. 110—134.

1. Die Göttersage (Aśvins-, Indra-, Agni- u. Somasagen, Sagen von Genien und Heroen) S. 110. — 2. Die Opfersage (Śunahśepa-Sage) S. 125. — 3. Ursprungssagen (Schöpfungssagen, Sagen vom Ursprung des Menschengeschlechtes, Sage über den Ursprung der Sprache) S. 128. — 4. Eine Visionslegende S. 132. — 5. Die Flutsage S. 133.

IX. Kapitel.

Opferwesen S. 134—176.

1. Des Opfers Prototyp u. Ursprung S. 134. — 2. Alter des Opfers in Indien S. 135. — 3. Zweck des Opfers S. 136. — 4. Recht u. Pflicht zu opfern S. 137. — 5. Der Priesterstand S. 138. — 6. Opferzeiten u. Opferstätten S. 148. — 7. Opfermaterien S. 149. — 8. Opferutensilien S. 153. — 9. Die Feueranlegung, das Agnihotra, Neu- u. Vollmondopfer, Tertialopfer, das Opfer für die Solstitien u. den Jahreswechsel, das Roßopfer (Menschenopfer), das Somaopfer (Agnishṭoma), Sattra, Gavâm ayana S. 154. — 10. Pracht beim Kultus; volkstümliche Feiern S. 163. — 11. Die Opferformeln S. 166. — 12. Listen beim Opfer S. 167. — 13. Der häusliche Kultus (das Śrâddha u. Bali-Opfer; der Sarpabali; Feldopfer u. Opfer für das Vieh; das Bauopfer); Kultstätten (Idole) S. 169.

X. Kapitel.

Religiöse Bräuche S. 176—206.

1. Die volkstümlichen rel. Bräuche S. 176. — 2. Hochzeitsgebräuche S. 178. — 3. Totenbräuche S. 184. — 4. Sühneceremonien, Segnungen S. 189. — 5. Besprechungen S. 191. — 6. Hexenglaube S. 194. — 7. Dämonische Tiere S. 197. — 8. Krankheitsgeister; Heilmittel S. 197. — 9. Verscheuchung von Krankheiten S. 200. — 10. Schicksalsglaube; Glück- u. Unglückszeichen; Divination S. 202.

XI. Kapitel.

Theosophie S. 207—228.

1. Äussere Bedingungen für das Zustandekommen der indischen rel. Spekulation S. 207. — 2. Suchen u. Fragen nach der Einheit S. 208. — 3. Die Frageweise; ein Ziel S. 209. — 4. Unpersönlicher Charakter der theosophischen Forschung in Indien S. 210. — 5. Die rationalistische Strömung und die traditionelle Erziehung; die Upanishaden S. 212. — 6. Das Wissen u. das Nichtwissen; niederes u. höheres Wissen; das Wissen vom Brahman-Âtman; die Einheit ohne Zweiheit; Accommodationen an die gewöhnliche Weltauffassung S. 216. — 7. Der Seelenwanderungsglaube; der „Weise" als der wahrhaft Freie S. 226.

Anmerkungen S. 229—235.

Anhang I. Tabelle sämtlicher auf der Śruti od. „Offenbarung" beruhenden vedischen Texte S. 237—238.

„ II. Litteratur-Übersicht S. 239—246.

„ III. Verzeichnis der übersetzten Stellen S. 246—249.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die litterarischen und völkergeschichtlichen Verhältnisse; die Sittenzustände und Religionsformen im allgemeinen.

1. Für die urkundliche Beglaubigung der verschiedenen Stufen seiner religiösen Entwicklung hat Indien so reichlich gesorgt wie kein zweites Land der Erde. Fast unübersehbar ist die Zahl der Schriften, die sich als „heilige" ausgeben, und es alle auch mehr oder weniger sind. Dazu kommt, daß auch nicht eine einzige Entwicklungsstufe im religiösen Denken und Leben ohne entsprechende litterarische Vertretung geblieben ist, so daß wir noch ziemlich genau den Bildungsprozeß bis zu dem Punkte zurückverfolgen können, wo er sich für uns in eine unerreichbare Ferne verliert. Was uns demnach die religiösen Ideen, alle die verschiedenen Objekte des Glaubens und Kultus über ihr eigenes Werden und Wachstum erzählen, dieses entwicklungsgeschichtliche Moment verdient weitaus die meiste Beachtung und ist ein Hauptgrund, weßhalb Indien gerade in der Gegenwart auf alle Freunde religionsgeschichtlicher Studien eine gewaltige Anziehung ausübt.

Jene Periode in der Religionsentwicklung Indiens, mit welcher sich unsere Darstellung befaßt, ist durch den Namen vedisch-brahmanische hinreichend gekennzeichnet. Dieser Name schon zeigt an, daß wir keine scharfe Grenzlinie zwischen den beiden Entwicklungsphasen in der Religion der alten Inder, der vedischen und der brahmanischen ziehen werden. Der Übergang von der einen zur andern hat sich zwar nicht so still und unbemerkt vollzogen, daß jede Erinnerung daran denen, die ihn miterlebten oder seine Folgen trugen, abhanden gekommen wäre, indeß auch nicht mit einer ausgesprochenen Verneinung aller früheren Ver-

Digitized by Google

hältnisse, vielmehr so, daß die Bevorzugung einzelner religiöser Elemente von selbst eine Vernachlässigung der übrigen mit sich führte.

2. Wir schöpfen unsere Kenntnis der vedisch-brahmanischen Religion aus der unter dem Namen Veda, d. i. „das (heilige) Wissen" überlieferten Litteratur von priesterlicher Sanktionierung. Man unterscheidet innerhalb derselben im ganzen vier Abteilungen, den Ṛg-, Sâma-, Yajur- und Atharva-Veda, jede Abteilung wieder mit drei verschiedenen Litteraturgattungen. Die erste und älteste Abteilung oder der Ṛgveda, d. i. „das Wissen der Lieder" (ṛcas), ist eine Sammlung von Liedern meist religiösen Inhaltes, die zweite Abteilung oder der Sâmaveda, d. i. „das Wissen der Gesänge" (sâmâni), eine Zusammenstellung liturgischer Gesänge und die dritte oder der Yajurveda, d. i. „das Wissen der Opfersprüche" (yajûṃshi), eine Sammlung von Opferformeln, während der Atharvaveda, d. i. „das Wissen des Atharvan", unter Anderm höchst wertvolle Überreste altindischen Volksglaubens und religiösen Brauches enthält. Dieser vierte Veda wurde jedoch den übrigen Sammlungen nicht für ebenbürtig gehalten und gelangte auch ziemlich spät erst zu kanonischem Ansehen.

Mit Bezug auf den Inhalt zerfällt der Veda in Mantras, d. i. heilige Worte, Brâhmaṇas, d. i. Erklärungen der Opferceremonien nebst Vorschriften und Reflexionen über dieselben, und Sûtras, d. i. Regeln ritueller und anderer Art.

Da nun schon frühzeitig die Mantras nach ihrer dreifachen Gestalt als Lied (ṛc), Gesang (sâman) und Opferspruch (yajus) zu je einer Sammlung oder Saṃhitâ vereinigt worden waren, so kam der Sprachgebrauch auf, von ebensovielen Saṃhitâs zu reden und nachmals auch von einer Atharvaveda-Saṃhitâ. Zu einer jeden der vier (poetischen) Saṃhitâs existieren besondere (nur bei den jüngeren Partien des „Schwarzen" YV. der Saṃhitâ einverleibte) prosaische Abhandlungen, Brâhmaṇas genannt, welche sich in Beschreibungen und Symbolisierungen der als bekannt vorausgesetzten Opferfunktionen ergehen und in der Regel mit einer Geheimlehre (rahasya) abschließen. Die Texte, worin diese Geheimlehre niedergelegt ist, heißen teils Âraṇyakas oder Waldbücher, weil sie ihres geheimnisvollen Inhaltes wegen nicht wie die übrigen im Dorfe, sondern in der Waldeseinsamkeit (araṇya) dem wißbegierigen Schüler mitzuteilen waren, teils sind es die

Digitized by Google

später zu einer eigenen Litteraturgattung erhobenen Upanishaden, von ihrer Stellung am Ende (anta) des Veda häufig Vedânta genannt.

Jeder der vier großen Komplexe, der Ṛg-, Sâma-, Yajur- und Atharva-Veda umfaßt mithin zunächst zwei nicht bloß materiell, sondern auch formell zu unterscheidende Massen. Unter den Begriff der „Offenbarung", Śruti oder das Hören genannt, fallen gleichwohl beide. Auch von gewissen tertiären Produkten, den sogenannten Śrauta-Sûtras, nahm man an, daß sie auf der śruti beruhen, wohingegen andere, zwar noch als vedisch, doch nicht mehr als geoffenbart angesehene Werke von demselben litterarischen Charakter wie die Śrauta-S. als „Überlieferung", Smṛti oder die Erinnerung genannt, gelten. Es sind dies die über häusliche Gebräuche (Gṛhya-S.) und die über rechtliche Verhältnisse (Dharma-S.), aus welchen letzteren die jüngeren Rechtsbücher des Manu u. a. hervorgegangen sind. Diese Sûtras, Leitfäden oder Kompendien, wurden offenbar zu dem Zwecke verfaßt, die allzusehr anwachsenden (rituellen u. dergl.) Materien in eine übersichtlichere Form zu bringen.

3. Wenn es sich um die litterarische Beschaffenheit und Entstehungsweise der drei oder vier Saṃhitâs handelt, so ist der darin aufgenommene poetische Stoff von der Zusammenstellung und endgültigen (orthoëpischen) Verarbeitung desselben zu unterscheiden. Von dieser Diaskeuastenarbeit ist anzunehmen, daß sie schon in ihren ersten (die ṚV.-S. betreffenden) Anfängen durch einen beträchtlichen Zeitraum von den eigentlich schaffenden Geschlechtern getrennt war und vielleicht nicht gar weit abstand von den Anfängen indischer Prosa, deren älteste Proben uns im (Schwarzen) YV. und in den Brâhmaṇas (bezieh. den Opferformeln von archaistischer Form) vorliegen, während sie in ihrem weiteren (die SV.-, YV.- und AV.-S. betreffenden) Verlaufe nicht einmal ausschließlich auf die Brâhmaṇa-Periode beschränkt blieb.

Darüber nun, daß der ṚV. der älteste und weitaus der wichtigste, ja der einzige wahre Veda sei, herrschte nie eine Meinungsverschiedenheit. Daß aber der ṚV. auch in seiner textgeschichtlichen Überlieferung eine bevorzugte Stellung einnimmt, hat sich erst neuerdings mit Sicherheit herausgestellt, und ist durch die hierher gehörigen Untersuchungen (Vergleichung der

Digitized by Google

ṛgvedischen Citate in andern vedischen Texten mit dem textus receptus des ṚV.) ein recht günstiges Licht auf die Treue und Zuverlässigkeit seiner Textüberlieferung gefallen.

Was zunächt die übrigen Saṃhitâs betrifft, so ist erwiesen, daß nicht nur der Textbestand der SV.-Saṃhitâ zum größten Teile auf dem ṚV. beruht, sondern daß auch die nachmals zum SV. vereinigten Lieder schon ursprünglich in ihrer uns im ṚV. vorliegenden Gestalt zu besonderen rituellen Zwecken gedichtet worden sind. Es wäre darum an sich wohl möglich, daß uns der SV. einen ursprünglicheren Text darböte als der ṚV. Allein nur höchst selten zeigt jener die reine und dieser die verderbte Lesart. Weitaus in den meisten Fällen hingegen bewährt sich der ṚV.-Text als der echtere gegenüber dem des SV. Nicht anders stellt sich die Sache, wenn wir die älteren Yajush-Texte be-
1 fragen, also jene Bestandteile, welche Oldenberg als inhaltlich zusammengehörend aus den Sammlungen der Taittirîyas und Maitrâyaṇîyas (dem sog. Schwarzen YV.) sowie der Vâjasaneyins (dem sog. Weissen YV.) ausgeschieden hat. Es wird darin in je zwei, auch in den entsprechenden Brâhmaṇas gesonderten Gruppen das Opfer (Neu- und Vollmondopfer nebst Somaopfer) und die Feuerschichtung dargestellt, und auch hier kommt, von spärlichen Ausnahmen abgesehen, die Überlieferung jener Texte nicht im entferntesten gegen diejenige des ṚV. auf, bei welchem sie anerkanntermaßen nicht geringe Anleihen gemacht haben. Mit dem Texte des AV., obschon sein Liederschatz nur zum kleineren Teile auf dem ṚV. beruht, verhält es sich ebenso. An einzelnen Stellen tritt die Tendenz, ṛgvedische Formen nach den Sprachbedürfnissen eines jüngeren Zeitalters umzumodeln, ganz unverkennbar hervor. Diese Thatsachen erklären sich leicht durch die Annahme, daß es schon, als die übrigen Veden entstanden, eine Saṃhitâ des ṚV. gab, die sich im Besitze der Bahvṛcas, d. i. derer befand, welche die ṚV.-Saṃhitâ auswendig lernten und weitervererbten. Mit der Entstehung der älteren Schichten des SV., YV., und AV. hebt, wie von vornherein zu erwarten, ein freieres Schalten und Walten dem ṚV.-Texte gegenüber an, indem die betreffenden Priesterkreise, welche die liturgische Praxis nach dieser oder jener Seite hin festlegten, nach ihrem Gutdünken Änderungen am ṛgvedischen Texte vornahmen. Allein hierdurch geriet weder die Textüberlieferung des ṚV. selbst in's

Digitized by Google

Schwanken, noch berechtigt irgend etwas zur Annahme, daß jemals in dieser Hinsicht Unsicherheit herrschte, und sind daher in der Hauptsache für jene in den ältesten Saṃhitâ-Bestandteilen der übrigen Veden vorkommenden Abweichungen vom ṚV. die liturgischen Bestrebungen, welchen diese Veden ihr Dasein verdanken, verantwortlich zu machen. Als diese Bestrebungen nachließen, namentlich weil sich die daran geknüpften egoistischen Pläne großenteils verwirklicht hatten, also in den jüngeren Partien der SV.-, YV.- und AV.-Saṃhitâ macht sich denn auch wieder ein treueres Festhalten an der Tradition des ṚV.-Textes bemerkbar. Hinsichtlich der Brâhmaṇa-Verfasser, die sich den Ordnern des Rituals chronologisch anschließen, ergiebt eine Durchforschung der beiden zum ṚV. gehörigen Brâhmaṇas, des Aitareya- und Kaushîtaki-Brâhmaṇa, daß die darin citierten Versanfänge (pratîkas) und sonstigen Fragmente mit dem überlieferten Text des ṚV. wörtlich übereinstimmen. Textmodifikationen in den Brâhmaṇas aber haben, wo sie auftauchen, schon um deswillen nicht viel zu bedeuten, weil diese ganze Litteraturgattung ihren Schwerpunkt in mystischen Spielereien suchte, wobei es weniger darauf ankam, das heilige Vedenwort treu zu bewahren, als die gewünschte Wirkung zu erzielen. Zur Zeit endlich, als Liturgiker, wie Âśvalâyana und Śâṅkhâyana, welche die Sûtras zum ṚV. verfaßt haben, an ihre Arbeit herantraten, waren nicht blos die Saṃhitâ-Texte des ṚV. kodifiziert, und zwar in verschiedenen Recensionen (śâkhâs, wörtl. „Zweige"), sondern auch die Brâhmaṇas abgeschlossen und Eigentum zweier verschiedenen, von einander unabhängigen Schulen, der Aitareyins und Kaushîtakins. Diese Schulen betrieben das Studium des Brâhmaṇa-Teiles des ṚV., und in ihnen fanden daher auch nur solche Bahvṛcas Aufnahme, welche sich mit der Kenntnis des Saṃhitâ-Teiles nicht begnügten.

Von jenen Lehrkursen, welche sich auf die Mitteilung der Saṃhitâ-Texte (ursprünglich des ṚV. allein, und dann nach Entstehung der jüngeren Saṃhitâs auch des SV., YV. und AV.) beschränkten, ist anzunehmen, daß sie einfach an die Stelle der vordem in den verschiedenen Sängerfamilien bestehenden Bildungskreise getreten waren, nachdem durch engere Vereinigung derjenigen Familien, welche sich im Besitze des alten Liedermateriales (bezieh. einer bestimmten Opferkunde) befanden, ein gemeinsamer Stand von Opferfähigen (Brahmanen) mit gemeinsamen Vorrechten sich ausgebildet hatte. Hand in Hand aber mit dem Bestreben, dem „heiligen Worte" (mantra)

Digitized by Google

durch eine feste Überlieferung Dauer und Bestand zu verleihen, ging das andere, die theologische Geistesarbeit in den Dienst desselben zu stellen, und letzteres geschah in den Vedenschulen, welche dem Studium der verschiedenen Brâhmaṇas oblagen und für jeden Veda in kleinerer oder größerer Zahl existierten. (s. Anhang I.)

Wohl aus der nämlichen Zeit, in die wir die Systematisierung des Opferwesens zu setzen haben, stammt auch die einer gewissen symmetrischen Abrundung zuliebe erfundene Verteilung der vier Veden auf vier verschiedene Priesterkategorien. Der ṚV. wurde das Ritualbuch des Hotṛ, welcher durch seinen Preisruf (śâstra) die Götter zum Opfer herbeizurufen, der SV. das des Udgâtṛ, welcher das Opfer mit seinem mannigfach modulierten Gesang zu begleiten, der YV. das des Adhvaryu, welcher die Opfer-Verse und -Sprüche zu recitieren hatte, und der AV. wurde schließlich zum Textbuch des Brahmán gestempelt, welcher die feierliche Opferhandlung, wobei viermalvier Priester, je vier aus jeder Klasse, zusammenwirkten, zu beaufsichtigen hatte. Die Namen dieser vier Priester kommen schon im ṚV. vor. Der Udgâtṛ (auch Sâmagâ, Liedersänger genannt) sang also sein sâman (Sangweise und Text zum Singen) schon bevor es einen eigenen SV. (oder ein Sâmavedârcika) gab, und der ṚV. war von Anfang an auch sein Textbuch. Kenntlich sind diese für den Udgâtṛ bestimmten Teile des ṚV. durch das (Gâyatrî- und Pragâtha-) Metrum, und solchen Udgâtṛ-Liedern begegnen wir hauptsächlich im 8. und 9. Buch (Maṇḍala) des ṚV. Die Adhvaryus, deren Opfersprüche auch schon vor der Sammlung des YV. existiert haben, nahmen anfangs nur eine mehr untergeordnete Stellung ein, allein in dem Maße, als das Opferceremoniell sich vervollkommnete, wuchs auch ihr Ansehen. Am spätesten ist unstreitig die Einführung des Brahmán als eines Aufsehers über den ganzen Verlauf der Opferhandlung. Ein unwidersprechliches Anzeichen davon besitzen wir noch in dem 20. Buch des AV., worin man, da die übrigen AV.-Texte sich als ungenügend für die rituellen Zwecke herausstellten, alles zusammentrug, was der Brahmán und vornehmlich sein Gehülfe, der Brâhmaṇâcchaṃsin beim (öffentlichen) Śrauta-Opfer zu recitieren hatte.

In das Anfangsstadium jener in ihrer Art großartigen Epoche, wo gleichzeitig mit der Ausbildung größerer staatlicher Gemeinwesen energisch an der Herstellung eines einheitlichen Kultus gearbeitet wurde, werden die „Familienbücher" (Liedersammlungen einzelner altherkömmlicher Sängerfamilien) zu unserer Saṃhitâ des ṚV. zusammengestellt worden sein. Solche Familienbücher liegen vor (nach Ausweis der Texte) in B. 2—7 (B. 2: Gṛtsamadas; 3: Viśvâmitras; 4: Gotamas; 5: Atris; 6: Bharadvâjas; 7: Vasishṭhas). Diese Bücher folgen aufeinander nach der zunehmenden Zahl der Lieder, und in jedem Buche wieder stehen die Lieder an Agni und Indra voran, dann folgen, in der Regel nach der abnehmenden Zahl oder bei gleicher Liederzahl unter Zugrundlegung der Verszahl des ersten Liedes der betreffenden Serie, die an die übrigen Gottheiten. In jeder Einzelserie sind die Lieder nach der Verszahl geordnet (die längsten stehen zuerst, und bei gleicher Verszahl entscheidet die absteigende Metrenlänge), einzelne Ausnahmen abgerechnet, welche fast ausschließlich an das Ende der Serien zu stehen

Digitized by Google

kommen und teilweise noch durch Vereinigung zweier Lieder oder durch Zerlegung eines Ganzen beseitigt werden können (spätere Zusätze nicht ausgeschlossen). Das 8. Buch enthält Lieder in Strophenform, nach den verschiedenen Sängern (ṛshis) oder Sängerfamilien, namentlich der Kaṇvas, geordnet, wobei im übrigen auch die jedesmalige Gottheit und die abnehmende Verszahl zur Geltung kommen. In das 9. Buch fanden nur Lieder an Soma (Pavamâna) Aufnahme, welche nach Metren geordnet sind. In seinen Inhalt teilen sich, was die Autorschaft angeht, die Verfasser der „Familienbücher" mit solchen, welche zum 1., 8. und 10. B. Beiträge geliefert haben. Im 1. B., worin junge und alte Lieder sich zusammengefunden haben, lassen sich 15 Liedergruppen unterscheiden, je einem Verfasser oder Verfasserkreis zugehörig, während die Ordnung im einzelnen bald an die der BB. 2–7, bald an die des 8. Buches erinnert. Das 10. B, welches ein Buch der „Nachträge" und jünger als seine Vorgänger ist, enthält Einzelserien, nach der Liedzahl, bezieh. nach der Verszahl des ersten Liedes in absteigender Folge geordnet, von denen die Ordner selbst noch wußten, daß sie die gleiche, oder doch sogut wie die gleiche Herkunft hatten.

Braucht der ṚV. sich somit auch in der uns überlieferten Textgestalt vor seinen Doppelgängern in den andern Saṃhitâs, in den (ṚV.-) Brâhmaṇas und Sûtras keineswegs zu schämen, so steht er noch weniger an innerem Werte einem andern indischen Litteraturwerke nach.

Im Gegensatz zu den übertriebenen Vorstellungen, die sich in den ersten Stadien der Vedenforschung an den ṚV. geknüpft hatten, wonach die poetischen Ergüsse, welche seinen Inhalt ausmachen, den Niederschlag urzeitlichen Denkens und Dichtens darstellen und möglichst nahe an die Zeit der Trennung der indischen und iranischen Arier treten sollen, hat allerdings heute eine weit nüchternere Auffassung und Beurteilung Platz gegriffen und am ṚV. vieles entdeckt, was auf den kunstmäßigen Charakter dieses Dichtwerkes schließen läßt. Es sei hier nur an die nicht seltenen Wiederholungen der nämlichen Redewendungen, Verse und Halbverse, an die Nachbildungen in antiquierter Sprache erinnert; Erscheinungen, die zusammen mit zahlreichen andern (Stil, Metrum u. dgl.) dafür sprechen, daß der Betrieb der Poesie schon damals einer Zunft von Dichtern (Priestern) zugehörte, welche in Ermangelung dichterischer Schaffenskraft sich vielfach blos auf das Variieren weniger, durch das Herkommen einseitig bestimmter Stoffe verlegten. Die Mehrheit der dichterischen Produkte des ṚV. bewegt sich in ausgetretenen Geleisen, obschon neben solchen, die nicht die Spur einer urwüchsigen Anschauung

Digitized by Google

und freien Gestaltung ihres Stoffes verraten, auch andere sich finden, die ihre eigenen Wege einschlagen, oder in denen wir Erinnerungen an alte Sagen und Legenden, Sitten und Bräuche oder an Vorgänge begegnen, welche sich im religiösen und völkergeschichtlichen Leben Altindiens einst wirklich abgespielt haben.

4. Die Sammlung der zerstreut in vieler Munde lebenden sakralen Lieder zu den nach Dichterfamilien geordneten Liedergruppen und deren Vereinigung zu unserer ṚV.-Saṃhitâ folgte chronologisch zunächst auf die Lieddichtung, und parallel mit ihr ging die Ausgleichung der bis dahin herrschenden, mehr oder minder erheblichen rituellen Verschiedenheiten, so daß nun auch eine größere Einheitlichkeit in die Opferbräuche kam, wie uns die Lieder ihrerseits selbst ziemlich deutlich zu verstehen geben. Wiederum eine Stufe tiefer in der chronologischen Folge reiht sich an diese Diaskeuastenarbeit auf hymnologischem wie auf liturgischem Gebiete die Periode der Yajushtexte an. Die Erweiterung der Opferfunktionen als solcher aber und die Vermehrung jener sie begleitenden Verse und Sprüche, yajus genannt, welche in den Dienstbereich des Adhvaryu fielen, zog eine Aus- und Durchbildung der Hotṛ- und Udgâtṛ-Materialien nach sich, also einerseits der ṛcas und anderseits der sâmâni. Hierbei konnte es sich für erstere, da die ṚV.-S. selbst keine Abänderung mehr zuließ, bloß darum handeln, noch weitere Verse oder Versteile, als bereits geschehen war, für die Recitation des Hotṛ auszuheben; ṛcas, die teilweise auch äußerlich in eine ihnen fremdartige Umgebung (nämlich unter die jüngeren Partien der Yajushtexte) geraten sind, während aus dem Material der sâmâni, welche neu hinzukamen, das 2. Arcika des SV. zusammengestellt wurde.

Diese Verhältnisse mußten sich schon soweit geklärt haben, bevor die Theologen von Fach sich daran machten, ihren Spekulationen über das Opfer und den hiervon unzertrennlichen kompendiösen Darstellungen desselben eine litteraturmäßige Form in den uns bekannten Brâhmaṇas und Sûtras zu geben. Von den ersten Versuchen dieser Art aber bis dahin, wo sich die pantheistischen Ergebnisse jener Spekulationen zu den älteren Upanishaden zusammenfügten, waren jedenfalls auch wieder mehrere Menschenalter abgelaufen, so daß wir nun der Zeit nicht mehr

Digitized by Google

ferne sein können, auf welche die altbuddhistische Tradition hinweist, d. i. die Zeit des 4. oder 3. Jahrh. v. Chr.

Gegen das Verfahren, von den älteren Pâli-Werken des Buddhismus aus eine Altersbestimmung des Veda (das Wort in weiterem Sinne verstanden) vorzunehmen, läßt sich vernünftigerweise nichts einwenden. Dagegen hieße es doch, wie es scheint, zuviel Vertrauen in die großenteils unhistorischen Angaben jener Überlieferung setzen, wenn man als ersten äußeren Anhaltspunkt hierfür das Auftreten des Gotama Buddha gebrauchen wollte. Mit Hülfe indischer und griechischer Quellen nämlich sind wir wohl imstande, das Zeitalter dieses Mannes, ausgehend von der Regierungszeit des Königs Aśoka, eines Enkels des aus Megasthenes' Indika bekannten Candragupta, des Sandrakottos der Griechen, eines Zeitgenossen Alexanders d. Gr. annähernd zu berechnen und dafür die zweite Hälfte des 6. und die erste des 5. vorchristlichen Jahrhunderts anzunehmen. Allein für unsern Zweck wäre damit kaum etwas gewonnen. Denn es bleibt unerwiesen, ob sich die Lehren und Anschauungen Buddhas mit historischer Treue in den durch einen Zeitraum von mindestens 100 bis 200 Jahren von seinem Auftreten als Lehrer in Indien getrennten Lehrschriften wiederspiegeln. Blos auf diese letzteren können wir uns aber strenggenommen berufen und sie als zeitgeschichtliche Quellen über die ihnen bekannte brahmanische Litteratur verwerten, wohingegen die Deutung, daß auch Buddha selbst diese Litteratur gekannt habe, nicht durchaus einwandfrei ist. Da nun die Lehre jener Pâli-Werke den Veda zu ihrer Voraussetzung hat, und zwar sowohl die Mantras der vier Saṃhitâs, als auch die Brâhmaṇas samt den älteren Upanishaden, so sind wir demnach auch genötigt, die vedische Litteratur in die Zeit vor der Entstehung der altbuddhistischen hinaufzurücken.

Noch von einer anderen Seite her erhält dieses Resultat eine Stütze. Vergleicht man nämlich die grammatischen Lehren des größten aller indischen Grammatiker, Pâṇinis, oder auch nur irgend einen Punkt derselben mit der Sprache der vedischen Litteraturwerke, wobei es noch nicht einmal nötig ist, alle samt und sonders heranzuziehen, sondern es sehr wohl angeht, sich blos auf einzelne, zumal auf jene zu beschränken, welche aus anderen Gründen als die jüngsten aus dem Kreise anzusehen sind, so erhellt hieraus das höhere Alter dieser Werke gegenüber Pâṇini und sondert sich zugleich jedwede spätere Zuthat klar und deutlich von ihrer Umgebung ab. Herrscht nun auch noch Schwanken über die Datierung Pâṇinis, so bezeichnet nichtsdestoweniger seine Wirksamkeit auf grammatischem Gebiete einen über allen Zweifel erhabenen sicheren Stützpunkt, der uns gestattet, vorwärts und rückwärts in der indischen Litteraturgeschichte zu schauen und diese unermeßliche Litteraturwelt in zwei ungleiche Hälften einzuteilen. Was man indeß sonst noch anführen mag, namentlich die Berufung auf die Dialekte der Aśoka-Inschriften aus dem 3. Jahrh. v. Chr., welche angeblich beweisen sollen, daß damals und wahrscheinlich schon früher das (vedische) Sanskrit aufgehört habe, eine lebende Sprache zu sein, verdient nicht berücksichtigt zu werden.

Digitized by Google

5. Wir verlassen diesen Gegenstand, um im Anschluß hieran über die (quasi-) geschichtlichen, insonderheit die völkergeschichtlichen Verhältnisse des vedisch-brahmanischen Zeitalters Einiges mitzuteilen.

Hier machen wir aber schon im ṚV. die Wahrnehmung, daß ein und dasselbe Ereignis das eine Mal im Lichte der Sage erscheint, während es das andere Mal in einer Weise behandelt wird, welche auf geschichtliche Reminiscenzen beim Liedverfasser hindeutet. Dies läßt sich allein aus dem weiten zeitlichen Abstand der Lieder erklären, so daß deren Verfasser, auch wenn sie sich rühmten, dem gleichen Geschlechte anzugehören, dennoch durch viele Generationen von einander getrennt sein konnten. Ein solches Ereignis ist die mehrfach im ṚV. besungene „Zehnkönigschlacht". Für einen der ṛgvedischen Dichter liegt dasselbe in weiter Ferne, und die dabei beteiligten Persönlichkeiten umgiebt ein mythisches Helldunkel, ein anderer Dichter hingegen entwirft von jenen Kämpfen an der Parushṇî (Irâvatî) eine farbenreiche Schilderung von solcher Unmittelbarkeit, ihm steht jede Kleinigkeit noch so frisch vor der Seele, daß seine persönliche Teilnahme daran sich weitaus als die beste von allen Annahmen erweist. Beide Lieder (7, 18; 33) stehen in der Vasishṭha-Sammlung, und gerade die Sänger- oder Priesterfamilie der Vasishṭhas war es, welche nach dem Selbstzeugnis jener Lieder den König Sudâs und seine Bharatas mit ihren Gebeten (brâhmâṇi, vgl. 7, 18, 4 mit 7, 33, 3) unterstützten und sie zum Siege über die ihnen feindlichen Turvaṣa-Yadu und andere Stämme führten (vgl. 7, 83, 4 ff). Auf der gegnerischen Seite bemerken wir, freilich nur wie aus weiter Ferne, den Pûrufürsten Purukutsa und seinen Sohn (oder Nachkommen) Trasadasyu. Noch kennen wir den Namen von Sudâs' Vater oder Ahnherrn Divodâsa, der auch Atithigva hieß, aber bei ihm vermischen sich geschichtliche Anklänge mit mythischen ganz anders, als in der Mehrheit der auf Sudâs bezüglichen Stellen, und zudem spalten sich die Nachrichten über ihn in solche, die ihn günstig, und in solche, die ihn ungünstig auffassen. Vom Standpunkt der Liedverfasser aus gesehen, macht er daher durchaus den Eindruck eines sagenhaften Helden der Vorzeit, und in gleichem Sinne werden auch die übrigen mit Divodâsa-Atithigva in Berührung kommenden Persönlichkeiten, von Ṣambara angefangen, den derselbe bezwun-

Digitized by Google

gen haben soll, bis auf seinen priesterlichen Sänger Bharadvâja zu beurteilen sein.

Neben Vasishṭha, das Haupt des gleichnamigen Sängergeschlechtes, welchen wir an der Seite des Stammesfürsten der Bharatas in der „Zehnkönigschlacht" erblicken, tritt als Nebenbuhler der Sänger Viśvâmitra. Dieser, ein Kuśika, wie Vasishṭha ein Tṛtsu, genoß bei den Bharatas Einfluß und Ansehen (3, 33; 54, 9. 12), bis wahrscheinlich Vasishṭhas Erfolge die seinigen in Schatten stellten und die Hauspriester- (purohita-) Würde an jenen überging. Solche Erfolge hingen mit der Erfindung neuer Riten und ritueller Verse oder Gesänge zusammen, und die dazu sowie zur Vollziehung der feierlichen Opferceremonien befähigten Leute oder Ṛshis entstammten einer begrenzten Anzahl von Familien und fühlten sich als Glieder des geistlichen Standes im Unterschied von dem Volk und seinen weltlichen Führern.

Die ältesten für uns erreichbaren historischen Priestergeschlechter werden wohl einerseits die Viśvâmitras (Kuśikas) und anderseits die Vasishṭhas (Tṛtsus) gewesen sein. Ein nicht ungewöhnliches äußeres Abzeichen für diese Priesterfamilien war ihre verschiedene Haartracht, und durch die Eigentümlichkeiten, die sich hierin zeigten, beabsichtigte offenbar eine jede dieser Familien ihre geistige Eigenart auch nach außen hin recht deutlich zu dokumentieren (7, 33, 1; 83, 8). Im großen Ganzen wird sich die vedisch-brahmanische Periode ein gleichmäßiges Aussehen in allen diesen einzig nach der Tradition zu regelnden Dingen gewahrt haben. Selbst wo mit der Zeit die Brahmanen eine Vermehrung ihrer Standesvorrechte erfuhren, ward doch nirgends die schon im ṚV.-Zeitalter geschaffene Grundlage der Geburtsvorrechte aufgegeben. Auch gesellten sich kaum neue Familien zu den alten der ṛgvedischen Sänger, und nach wie vor sehen wir dieselben Stämme, welche die Welt des ṚV. für uns nach unten abschließen, im Besitze der von den Vätern ererbten Kultur. Es sind dies die Kurus, keine anderen als die ehemaligen Bharatas, welche mittlerweile nur einen Namenswechsel erfahren hatten, nicht ein Volksstamm, sondern ein Verein verbündeter Stämme; und diese blieben tonangebend während der durch den YV. und seinen Kreis markierten Epoche bis tief hinein in jene, worüber die Brâhmaṇa- und Sûtralitteratur Licht verbreitet.

Hart an der Grenze der ṛgvedischen Zeit, doch schon jenseits derselben „gedeiht trefflich der Mensch unter König Parikshits Herrschaft" (AV. 20, 117, 10). Parikshit aber war ein Kurufürst, und an dessen Sohne Janamejaya nahm Tura Kâvasheya, eine Berühmtheit unter dem Priesterstand seiner Zeit, die Königssalbung vor (Ait. Br. 8, 21). Die Kurus gaben den Namen her zu

Digitized by Google

einem östlich von der Sarasvatî und Dṛshadvatî gelegenen Landstrich: Kurukshetra oder Kuru-Ebene. Weiter nach SO. hin zwischen Yamunâ (j. Jumna) und Gaṅgâ (j. Ganges) erstreckten sich die Gebiete der Pañcâlas, in der brahmanischen Litteratur (z. B. Ait. Br. 8, 14) meist mit den Kurus zusammen Kurupañcâlâḥ genannt, sowie die der Matsyas und Sûrasenakas. Hier lagen die Hauptstätten brahmanischer Wissenschaft, woran auch der Name Brahmavarta, d. i. Brahmanenland, erinnert, welches selbst als ein Teil des sog. Mittellandes (Madhyadeṣa) beschrieben wird, als dessen Grenzen man den Himavant oder Himâlaya im N., das Vindhya-Gebirge im S., Prayâga (j. Allahâbad) am Zusammenfluß der Gaṅgâ und Yamunâ im O. und Vinaṣana im W. angab. Letzteres bezeichnet die Stelle, wo die Sarasvatî im Wüstensand verschwindet (vinaṣati). Man ließ gelten, daß auch noch außerhalb der Grenzen von Madhyadeṣa Arier saßen und nannte daher Âryâvarta, d. i. Arierland, das Land zwischen jenen beiden Gebirgen und dem östlichen und westlichen Meere, aber von einem im „Lande der Brahmaweisen“ geborenen Brahmanen erwartete man, daß alle Menschen auf Erden ihre verschiedenen Gebräuche erlernen. Im Kurukshetra speciell fühlte man sich dem „Opferplatz der Götter“ nahe (Ṣat. Br. 14, 1, 1, 2; cf. 4, 1, 5, 13), und insofern gewiß mit Recht, als eben dort die Heimat der aus den Opfertexten bekannten brahmanischen Kultur zu suchen ist.

Angesichts dieser geographischen Verhältnisse wird man jedoch gut daran thun, sich im Geiste zu vergegenwärtigen, wo die ursprünglichen Ansiedelungen der Arier lagen, denn nur so begreift man den Umschwung im völker-, wie religionsgeschichtlichen Leben Altindiens.

6. Die Nachrichten führen uns bis nach Iran. Hier im N. Arachosiens haben wir die Pârâvatas zu suchen, und nicht weit von ihnen die Bṛsayas, beide Feinde des Divodâsa (ṚV. 6, 61, 1 ff.; 1, 93, 4), von welchem wir wissen, daß er auch an der Sarasvatî (= Haraquaiti, Arachosis) gegen die Paṇis (= Parner), Nomadenvölker, die ihn von N. und NW. her bedrängten, sich zur Wehr setzte. Es liegt, wie Hillebrandt gezeigt hat, kein Grund vor, die Paṇis und so auch die Dâsas (Dasyus), denen sie zugeteilt werden (7, 6, 3; cf. 5, 34, 5—7; AV. 5, 11, 6), für Nichtarier in unserem Sinne zu halten. Sie befanden sich in sprach-

Digitized by Google

lichem und religiösem Gegensatz zu den „Ariern" im Sinne des ṚV., welcher nur die Indraverehrer „Arier" nennt und jene, die eine für den Indrafreund verständliche Sprache sprechen. Allein zur Urbevölkerung des Landes sind sie auf keinen Fall zu rechnen. War Divodâsa, wenn der Name auf seinen Ursprung schließen läßt, gleichfalls ein Dâsa, und sehen wir ihn trotzdem gegen Dâsas kämpfen, so darf vielleicht angenommen werden, daß derselbe aus irgend welchen Gründen einem arischen Stamme seine Dienste angeboten, ihn zum Siege über seine Feinde dâsischer wie arischer Herkunft (vgl. ṚV. 6, 22, 10; 33, 3; 60, 3) geführt und daraufhin den ehrenvollen Namen „Himmelsdâsa" bekommen habe. Welcher arischer Stamm dies gewesen sei, kann nicht zweifelhaft sein, da Divodâsa ein Bharata genannt wird (6, 16, 4. 5. 19), also der Stamm der Bharatas. Für die ursprünglichen Sitze derselben in oder nahe bei Iran ist sohin entscheidend schon ihr Verhältnis zu Divodâsa. Nachbarn der Bharatas aber müssen in jenen Zeiten auch die Pûrus gewesen sein, weil sonst das Sängergeschlecht der Bharadvâjas nicht hüben und drüben Beziehungen hätte unterhalten können, wie aus dem 6. Buch des ṚV. hervorgeht. Während wir somit auf den Westen und Norden hingewiesen sind, um die ältesten, teilweise schon stark in's Mythische hinüberspielenden Örtlichkeiten, auf die der ṚV. sich bezieht, zu bestimmen, versetzen uns andere Angaben nach dem Osten, und da dieselben zum Teil die nämlichen Stämme im Auge haben, wie die soeben von uns verwerteten, so bleibt nur die Annahme übrig, daß die Wanderung nach Osten (anderseits nach Süden) inzwischen in Fluß gekommen sei. Ausgeschlossen davon sind von vornherein jene nomadisierenden Stämme, die Dâsas, bezieh. die Paṇis. Denn diese hatten für ihre Streifzüge Raum genug vom kaspischen Meere nach Süden hin, soweit als sie dieselben ausdehnen wollten. An weiterem Vordringen über eine gewisse Spielgrenze hinaus wurden sie durch die im Westen vom Indus und im Norden seßhaft gebliebenen Stämme gehindert. Es kommen also hauptsächlich die Bharatas und Pûrus in Betracht, dann aber noch andere, welche früher als diese die Richtung nach Osten eingeschlagen und deswegen auch im Zusammenhang mit jenen Ereignissen, woran wir einen Divodâsa beteiligt sehen, im ṚV. keine Erwähnung gefunden hatten. In erster Linie ist dabei an die Tṛtsus zu denken. Wir treffen sie an der Parushṇî (j. Ravi), an der

Digitized by Google

Yamunâ, an der Vipâṣ (Hyphasis, j. Bejah) und Ṣutudrî (Zadadês, j. Setledsch) im O. Dahin waren ihnen die Bharatas nachgezogen, und als der Bharatafürst Sudâs sich durch seine Kriegsthaten berühmt machte, traten wohl auch die Ṛtsus mit ihren Sängern, den Vasishṭhas in ein Bundesverhältnis zu ihm. Sudâs schlug seine Schlachten bald an der Yamunâ, bald an der Parushṇî, bald an der Vipâṣ und Ṣutudrî. Ihm gegenüber standen die „Fünf Völker", von denen die Turvaṣa-Yadu die bedeutendsten waren. Die Pûrus finden wir wieder in der Nähe der nunmehrigen Sitze der Bharatas (ṚV. 7, 8, 4). Genauer wird die Sarasvatî (7, 95; 96) — der kleine, den Brahmanen nachmals so heilige Fluß im „Mittelland" — als ihr Wohnsitz angegeben. Ihre Unterwerfung unter die Bharatas war wohl keine freiwillige wie bei den Ṛtsus. Aus der Verschmelzung dieser drei Stämme (oder Stammesverbände) zu einem größeren Ganzen ging das Volk der Kurus hervor. Unter den Pûrus wirkte das Priestergeschlecht der Atris. Wir werden weiter unten sehen, daß aus der Verschmelzung der verschiedenen, von den betreffenden Priestergeschlechtern gepflegten Stammeskulte der nachmalige im Kurukshetra heimische brahmanische Kult hervorging. Also auch hier folgte auf die anfängliche Separierung die Unifizierung und Centralisierung.

Von den im Westen zurückgebliebenen Stämmen, sei es, daß sie schon gleichzeitig mit den zuvorgenannten dort waren, oder daß sie erst später dort eintrafen, kennen wir aus dem ṚV. die Derbhiker (Dṛbhîkas 2, 14, 3) westlich vom Indus und ebenda die Gandhâris (Kandaroi, j. Candahar), welche (nach ṚV. 1, 126, 7) Schafszucht getrieben zu haben scheinen, während für die Alinas, die Pakthas, Balânas u. a. die Wohnsitze mehr im Norden anzusetzen sind.

Unweit der ehemaligen Pûrusitze, aber bis nach Kaschmir hinein zwischen Indus und Vitastâ (Hydaspês, Bidaspês), wohnten die Ârjîkas, und nördlich von ihnen lag der Saryaṇâvant-See (9, 65, 22 ff; 113, 1. 2), berühmt durch den Somakult, der einst hier blühte.

Schon die ersten Arier, die den Fuß auf indischen Boden setzten, fanden bei ihrer Einwanderung Volksstämme nichtarischen Ursprungs vor. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieselben sich die Führerrolle der Arier gefallen lassen mußten, aber nichtsdestoweniger, wie wir ungeachtet der von ihren Gegnern geflissentlich gefälschten Meinung zu behaupten wagen, reli-

Digitized by Google

giöse Duldung erfuhren. Wie könnte man sich anders den Schlangenkult erklären, von welchem sich in der brahmanischen und in der älteren buddhistischen Litteratur Überreste genug erhalten haben, wie das Auftauchen von Gottheiten, wie Śiva und verwandte Wesen, die sich im arisch-indischen Pantheon gleich Eindringlingen ausnehmen? Und ähnlich wie auf religiösem, so wurde auch auf dem Gebiete der Sitte am Bestehenden nicht gerüttelt. Wenn die „Rechtsbücher" in fast übereinstimmender Weise es dem Könige zur Pflicht machen, „alle Gesetze der einzelnen Länder" zu respektieren (Vas. 19, 7; Gaut. 11, 20; Âp. 2, 6, 15, 1; Manu 8, 41), so hat darin, wie es scheint, die Erinnerung ihren Ausdruck gefunden, daß die ursprünglich bestehende sociale Ordnung nicht angetastet wurde. Die Klausel aber, welche der dem König auferlegten Verpflichtung beigefügt wird, „vorausgesetzt, daß dieselben (die Gesetze) dem heiligen (brahmanischen) Gesetze nicht zuwiderlaufen", hat offenbar nur den Zweck, der Autorität des Veda nicht zu präjudizieren. Aber so gewiß auch von einer autoritativen Geltung dieser „Gesetze" keine Rede sein kann, und eine solche wird den Gebräuchen gewisser Länder, darunter auch Magadha, dem Heimatlande des Buddhismus, förmlich abgesprochen (Baudh. 1, 1, 2, 13 f.), so dachte doch kein Mensch daran, sie abzuschaffen, und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil dies ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Die Verschiedenheit dieser Bräuche indes, je nachdem sie dem N. (NW.) oder S. (SO.) angehören, haben die „Rechtsbücher" gleichfalls nicht verfehlt, hervorzuheben, und was sie bei dieser Gelegenheit anführen, scheint vortrefflich zu dem auch auf anderem Wege zu gewinnenden Ergebnis zu stimmen, daß es zwei verschiedene Racen waren, welche von verschiedenen Seiten (O. und W.) her in Indien eindringend den Ariern die Wege bereitet haben. Noch mehr, es geht aus den für den N. charakteristischen Gewohnheiten, worauf Baudhâyana (1, 1, 2, 3 f.) hinweist, hervor, daß die Arier dort mit einem vom Handels- und Unternehmungsgeist beherrschten Volk in Berührung kamen und, indem sie es sich unterwarfen, selbst manchen Charakterzug von ihm annahmen. Von Kaschmir im N., dann den Indus herunter bis zum Meere kommt es nämlich noch heutigentags nicht selten vor, daß Brahmanen Handel treiben und bei den Engländern oder den einheimischen Fürsten Heeresdienste leisten. 7

Zu einer rein arischen Staatenbildung kam es demnach im NW., also dort, wo wir den ersten arischen Indern begegnen, nicht und konnte es der Natur der Sache nach nicht gut kommen, da jeder Versuch doch sofort wieder durch die Dazwischenkunft nachrückender Stämme vereitelt worden wäre. Blutige Zusammenstöße zwischen Ariern und Ariern werden ausdrücklich gemeldet, und wird es sich bei denselben aller Wahrscheinlichkeit nach um Dinge recht vitaler Natur gehandelt haben, obschon wir die Ursachen und Folgen dieser Völkerbegegnungen nicht zu überschauen vermögen. Inwieweit auch religiöse Differenzen dabei mitspielten, entzieht sich unserer Beurteilung. Immerhin

Digitized by Google

steht im allgemeinen fest, daß bei jenem Hin- und Herwogen von Völkern im NW., wo es da und dort wohl einem Stamme gelungen sein mag, gegen Zahlung eines Tributes oder mit Waffengewalt sich den Weg durch das Gebiet anderer bereits seßhaft gewordener Stämme zu bahnen, wo aber in der Regel vielmehr die Bewegung sich gleichmäßig auf alle Teile fortgepflanzt haben wird, auch die Gottesverehrung erheblichen Schwankungen ausgesetzt war. Das Religionsgut muß, wie nicht anders zu erwarten, für den einen oder andern Stamm sehr ungleich zugemessen gewesen sein, und Sonderbildungen im Glauben und Kultus ergaben sich von selbst bei territorial so verschiedenen Völkergruppen.

7. Die Namen derjenigen arischen Stämme, welche früher noch als die Tṛtsus, Bharatas und Pûrus dem O. zuwanderten, lernen wir nicht aus dem ṚV. kennen, weil zur Zeit der Entstehung unserer Sammlung oder wenigstens der Lieder in jener Gestalt, welche uns die Sammlung aufbewahrt hat, die ṛgvedischen Stämme nichts mehr oder noch nichts von ihnen wußten. Sie zu ermitteln aber ist leichter als man von vornherein für möglich halten sollte. Denn es müssen offenbar dieselben Stämme gewesen sein, welche, da ihnen noch jeder feste innere Zusammenhalt fehlte, am geeignetsten waren, sich mit der Urbevölkerung zu vermischen. So zählt eine Stelle bei Baudhâyana (1, 1, 2, 13 ff) neben Völkerschaften, die höchst wahrscheinlich im südwestlichen Teile des Pañjâb saßen (die Sauvîras, die Sindhas und Âraṭṭhas), und solchen, die wir im Dekhan zu suchen haben (die Kâraskaras), die Avantis, Aṅgas, Magadhas und Vaṅgas auf, also Stämme, die schon dem westlichen Bengalen angehören, am mittleren und unteren Lauf des Ganges bis zur Ostküste von Indien hin, wo die ebenfalls in diesem Zusammenhang genannten Kaliṅgas ihre Heimat hatten. Wir vermissen in dieser Aufzählung die Kosalas, die Videhas und die östlich von der Vereinigung der Yamunâ mit dem Ganges ansässigen Kâsis; ein Beweis, daß diese Stämme in den Augen des Sûtraverfassers (dessen Absicht bei jener Aufzählung keine andere gewesen ist, als den betreffenden Völkern einen gewissen Makel anzuheften) noch Gnade fanden, wohl darum, weil zu seiner Zeit auch die ziemlich weit (östlich) vom Kurukshetra wohnenden Videhas an der brahmanischen Kultur teilnahmen. Da diese (Opfer-) Kultur die näher

Digitized by Google

beim Kurukshetra wohnenden Kosalas früher ergriffen hatte, als 8
die Videhas, von den Magadhas u. s. w. nicht zu reden, so konnten andere Sûtraverfasser, welche den Zeiten der socialen und religiösen Amalgamierung dieser letztgenannten Stämme näher standen, dieselben als minderwertige ansehen. Die westlichen 9
Nachbarn der Kosalas waren die Kuru-Pañcâlas. Bei der maßgebenden Stellung, welche die geistigen Führer dieser Stämme seit alters innehatten und durch litterarisches Schaffen thatsächlich bekundeten, darf unter ihnen wohl am ehesten auch schon zu einer Zeit, da sie selbst noch mehr westlich von ihrer sprüchwörtlich gewordenen späteren Heimat saßen, jene Reinheit der Sprache vermutet werden, welche das Kaushîtaka-Br. dem N. (N.-W.) Indiens nachrühmt; nebenbei ein weiteres Zeugnis für die Wanderung der (brahmanischen) Arier nach dem Osten, als diese noch in frischer Erinnerung stand, währenddem eine jüngere, auch der Brâhmaṇa-Litteratur angehörige Schrift, das Pañcaviṃsa-Br. sich bereits tadelnd über die schlechte Sprache der Westländer ausspricht. 10

Die Verlegung des Schwerpunktes aus dem N.-W. nach dem O. in das Gangesland, wo nunmehr alle Lebenskräfte des arisch-indischen Volkes von neuem in bis dahin unerhörter Weise zu pulsieren begannen, machte sich am auffälligsten bemerklich durch die Kastengliederung. Sie ist so recht das Kriterium für den Ganges-Inder in seinem Unterschied vom Indus-Inder, natürlich jener alten Zeiten. Der faktischen Bevorzugung der Purohitageschlechter, welche den Stammesfürsten als priesterliche Funktionäre bei den Opfern umgaben, dann für diesen beteten und opferten, folgte die rechtliche Begründung dieses Verhältnisses; und die auch schon in ihren Anlagen vorhandene subordinierte Stellung der misera contribuens plebs zu den beiden höheren Ständen der geborenen Opferer (brâhmaṇas) und Herrscher (râjanyas oder kshatriyas) ließ nicht lange auf ihre rechtliche Normierung warten, nur daß hier nochmals der Rechtstitel eines Vollblutariers zur Abgrenzung der Vaiśyas gegenüber den Śûdras führte.

8. Die Sittenzustände ließen in ṛgvedischer Zeit vieles 11
zu wünschen übrig, und war es schon damals nicht eben besonders gut bestellt um Zucht und Anstand, eheliche Treue und weibliche Scham, und statt der Einfachheit in der Lebensweise machte

Digitized by Google

sich ein an Üppigkeit grenzender Aufwand bemerklich. Steigerte sich nun auch ohne Zweifel diese „Kultur", als der Güterbesitz anwuchs und eine gewisse behagliche Ruhe dem Genusse zu statten kam, so verfügte man doch, soweit unsere Quellen uns zurückblicken lassen, immer über ein mehr als notdürftiges Maß von Mitteln und hielt nicht zurück im Gebrauche derselben. Einen tiefgreifenden Unterschied oder gar Gegensatz zwischen der durch den ṚV. einerseits und anderseits durch die jüngeren Saṃhitâ- und Brâhmaṇa-Texte bezeugten Sittlichkeit behaupten wir also nicht bloß nicht, sondern bestreiten ihn auf's bestimmteste. Das öffentliche Gewissen war bei weitem nicht so empfindlich, als einzelne Darstellungen dieses Gegenstandes uns glauben machen wollen. Anstößiges begegnet im ṚV. dem aufmerksamen Beobachter auf Schritt und Tritt, allein er hat nirgends das Gefühl, daß es ungern, im Gegenteil, daß es mit einer gewissen Befriedigung vom dichterischen Gemüt bemerkt werde. Und der sinnlichen Leidenschaft, die weit mehr aus zweideutigen Ausdrücken und Redensarten, als aus direkten Angaben über geschlechtliche und eheliche Verhältnisse hervortritt, geht zur Seite die Leidenschaft beim Trinken und Spielen und das der Vermehrung der Glücksgüter zugewandte Streben. Streiflichter aber, die nur ganz gelegentlich auf diese und jene Seite des Familien- und Gesellschaftslebens geworfen werden, dienen mehr zur Aufklärung über den thatsächlichen Stand der Moralität eines Zeitalters, als Sittenpredigten und Gesetzesvorschriften. Wenn dann in der Opferlitteratur der Yajurveden und Brâhmaṇas die Opfersymbolik dasselbe leistet, was die Natursymbolik in den Liedern des ṚV., nur daß hier die Zote noch handgreiflicher wird, so bekundet sich dadurch der geistige Zusammenhang auch in der Richtung der Sitte und Sittlichkeit. Ein frischer, naturwüchsiger Sinn redet nicht aus solchen zum Teil äußerst frivolen Anspielungen, auf die wir im ṚV. sowohl als in der ganzen vedischen Litteratur recht häufig stoßen. Vielmehr meldet sich uns hier ein bewußtes Spielen der Phantasie mit Dingen an, welche ihrer Natur nach bedenklich sind und darum, weil sie „Heiliges" versinnbilden sollen, gewiß nicht unbedenklich werden. Was an manchen, nach unsern Begriffen anstößigen Bildern bloß auf Rechnung eines von dem unsrigen abweichenden Geschmackes zu setzen ist, nehmen wir dabei aus und gehen keineswegs so-

Digitized by Google

weit, bei einer Litteraturgattung, wie die vedische, jedes Wort auf die Goldwage zu legen. Trotzalledem giebt und muß es gewisse Grenzen geben, und wo diese überschritten werden, bleibt dafür als Erklärung nur die Annahme übrig, daß man von Seiten der Verfasser sich nicht scheute, so frei über derartiges zu reden, weil man wußte, damit nichts mehr zu verderben. Auch sind es fast mehr die Sachen, als die Worte, die unwillkürlich und umsomehr befremden müssen, da man der Meinung gewesen, daß wir es mit einer jugendfrischen Kultur zu thun haben. Davon kann nur in einem sehr beschränkten Sinne die Rede sein. Wir halten es jedoch nicht für überflüssig zu bemerken, daß hierdurch die Altertümlichkeit vieler uns insbesondere im ṚV. überlieferten Götter, Sagen und selbst ganzer Sagenkomplexe nicht berührt wird. Denn einmal bewährt sich auch hier das Vorkommen rudimentärer Gebilde, und diesen gebührt unser Interesse nicht minder als solchen, welche entwicklungsfähig sind, sodann übersieht unsere Darstellung nicht die Thatsache, daß es zwar einen ṚV. giebt, daß an ihn aber verschiedene Zeiten und Stämme ihr Eigentum an religiösem Glauben, an Sitte und Brauch abgetreten haben; eine Thatsache, die es vielleicht einst möglich machen wird, wieder jedem Zeitalter und Stamme das Seine zurückzugeben. Einstweilen wird immer noch der Gesamteindruck entscheidend sein, auf dem Gebiete der mit der Sitte verschwisterten Sittlichkeit wahrscheinlich noch länger, als auf dem der Religion. Ein gemeinsamer, für eine gerechte Würdigung aller dieser Verhältnisse ungünstiger Umstand besteht in dem Mangel einer zuverlässigen Kontrole über die von den indischen Religionsschriften gemachten Angaben. Das Schicksal wollte, daß die Gegner nicht zu Worte kamen, und daß es so den Siegern möglich war, in wohlverstandenem Interesse die Thatsachen nach ihrem Belieben zurechtzulegen. Schon die Möglichkeit einer absichtlichen Fälschung mahnt zur Vorsicht, auch wenn wir nicht in der Lage wären, sie indirekt durch Schlußfolgerungen aus manchen auffälligen Erscheinungen, die entweder in unsern Quellen selbst zu Tage treten oder sich sonst im indischen Völkerleben beobachten lassen, zur Gewißheit überzuführen oder wenigstens einer solchen äußerst nahe zu bringen.

9. Die vedisch-brahmanische Religion hat zu ihrer allgemeinen Grundlage die indogermanische in derjenigen Weiter-

Digitized by Google

bildung, welche dieselbe innerhalb der arischen (indo-iranischen) Stammesgemeinschaft erfahren hatte. Auf dieser Grundlage, ohne eine uns bekannte anderweitige geistige Einwirkung, es sei denn jene, die in der socialen Stellung der immer mächtiger werdenden Sängerfamilien und Priestergeschlechter gegeben war, hingegen nicht wenig von ihrer äußeren Umgebung beeinflußt, bildete sich jene Religion aus, welche wir in ihrer ältesten und priesterlichen Beurkundung im „Rgveda" vor uns haben.

Das Ziel, welchem sich diese Religion (als Einheit betrachtet) zubewegte, ist deutlicher zu erkennen, als wir imstande sind, den Weg in seiner ganzen Länge und Ausdehnung zu überschauen. Ausgehend von einem lebensfrohen Naturdienst, der des sittlichen Gehaltes nie völlig entbehrte und sich mehr und mehr in eine im Bewußtsein der Einheit mit dem Göttlichen Ruhe suchenden Andacht umsetzte, wendet sich aufsteigend vom sinnlich Nächsten zum sinnlich Fernsten und von diesem wieder absteigend zum geistig Nächsten, dem eigenen Selbste das religiöse Gemüt vom vergänglichen Diesseits dem unvergänglichen Jenseits zu. Die Natur mit ihren Vorgängen, die in das Dasein des Menschen so mächtig eingreifen und Wohl und Wehe desselben bedingen, wird als Sitz thätiger Wesen gedacht, und in jeder ihrer (wohlthätigen) Erscheinungen die Anwesenheit eines „Deva" empfunden. Feindliche (und sittlich böse) Naturmächte werden als Dämonen gefürchtet und teils mit Hülfe der Götter, teils durch Beschwörungen unschädlich gemacht, allein Gegenstände eines Kultus sind sie nicht oder nur ganz vereinzelt gewesen. Für die religiöse Betrachtung und Verehrung gab es daher ursprünglich personifizierte Naturgewalten von unbestimmter Zahl. Denn nach dem Eindruck, den eine Erscheinung im Beschauer hervorrief, gab man ihr bald diesen, bald jenen Namen, und eben aus diesen Namen oder Attributen, die eine verbale Bedeutung hatten, entsprang die Personifikation des Benannten. Einen Rangunterschied unter den Devas zu machen, sah man sich zunächst nicht veranlaßt, umsomehr aber bemerkte man die durch die ganze Natur sich hindurchziehende Zweigliederung. Himmel und Erde, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, vornehmlich aber Sonne und Mond erscheinen als Repräsentanten dieses Dualismus, der nicht notwendig einen unverträglichen Gegensatz bedeutet. Neue Namen (Attribute) gesellten sich zu den alten, und aus der anthro-

Digitized by Google

pomorphistischen Interpretation der devas sproß die Sage hervor, vermeintliche Thaten und Schicksale derselben berichtend, und zog sie immer mehr in das Gewühl und Treiben der Menschenwelt hinab. Neben der Natursage erblühte die Volkssage, indes werden wir von einer solchen kaum vor der Erstarkung des indischen Volksbewußtseins in den Kämpfen und gemeinsam überstandenen Gefahren reden dürfen, und so treffen wir denn auch Indra, den echtindischen Nationalgott, nicht blos im Naturmythus in der ihm hier zugedachten Rolle eines Bezwingers von Finsternis und Dürre, sondern auch in der eigentlichen Volkssage an. Legendarische Momente und geschichtliche Erinnerungen, die hinzutreten, erhöhen die Farbenfülle des Bildes und erschweren anderseits auch sein Verständnis durch die vielen Beziehungen, welche bei seiner Deutung stets im Auge zu behalten sind.

Ob wir es bei einigen oder allen diesen Wesen mit Lokalgöttern zu thun haben, die erst in späterer Zeit legitimiert und zu Gegenständen des nationalen Kultus gemacht wurden, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, obschon manches darauf hindeutet. Ohne Zweifel haben verschiedene Zeiten und Menschen (Familien und Stämme) Beiträge zu den im ṚV. zusammengeflossenen Vorstellungen über Wesen und Leben der Götter geliefert, und ungeachtet der assimilierenden (vgl. z. B. 5, 3, 1. 2) und nivellierenden (cf. 8, 30. 1) Thätigkeit der Sammler macht sich darin die Diskrepanz im einzelnen doch viel zu deutlich bemerkbar, als daß es anginge, sie zu ignorieren. Sie besteht aber nicht blos im Ausdruck, sondern auch im Gedanken, und zwar in einer Weise, die es verbietet, in den Zeitabständen allein die Erklärung zu suchen. Was die Zeit vermag im Festhalten des Alten ebenso wie im Schaffen von Neuem zeigt uns die nachṛgvedische Litteratur weit besser als der ṚV. selbst, und braucht man, um hier nicht fehlzugehen, nur die durch die chronologische Ordnung der Texte gezogenen Scheidungslinien genau zu beachten. Wenn immer möglich, so müssen aber auch jene Faktoren aufgedeckt werden, welche die durch die Zeit nie und nimmer verursachten Verschiedenheiten erklären.

Der Glaube an die überirdischen Mächte enthielt zugleich in sich die Vorstellung des „Gesetzes“ (ṛta), d. i. einer Naturordnung, welche der Ordnung im Kultus (Opfer) und im sittlichen

Digitized by Google

Leben der Menschen zum Vorbild dient, und weiterhin verband sich damit der Glaube an die Seelen der Dahingegangenen und die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode. Somit erhebt sich die religiöse Weltanschauung dieser Zeit auf drei Grundpfeilern. Es dient ihr zur Stütze einmal das Bewußtsein vom Dasein geheimnisvoller Naturgewalten, an deren Zurückführung auf eine höhere Einheit bereits erfolgreich gearbeitet wird, sodann die Gewißheit, daß alles, sowohl Götter- als Menschenwelt, an Gesetz und Ordnung gebunden ist, und daß hierauf zumal die sittliche Pflicht des Einzelnen beruht, nicht minder aber auch das frohe Gefühl, nach dem Tode noch fortzuleben in der Gesellschaft der gütigen Götter und der stammverwandten Ahnen (Pitṛs).

In die Glaubenswelt gingen aber (was zum Verständnis derselben wohl zu beachten ist) als Elemente ein eine Menge von (vielfach recht rohen) Vorstellungen, die aus dem Volksglauben entsprangen. Wie fest gewurzelt dieselben waren, erhellt allein schon aus der Thatsache, daß sie den Versuchen, andere an ihre Stelle zu setzen, beharrlichen Widerstand geleistet und durch ihr Vorhandensein im ṚV. selbst für ihre Macht und Festigkeit Zeugnis abgelegt haben.

Von den Glaubensformen untrennbar sind die Kultformen, besonders die wichtigste derselben, das Opfer. Schon das Verständnis des religiösen Glaubens setzt eine Kenntnis desselben voraus, wenigstens um zu wissen, daß das Opfer alle jene Naturerscheinungen, die der religiöse Glaube zu Göttern erhob, stützt und trägt, d. h. im Grunde genommen der Priester, welcher opfert und darum auch aller Ehre und allen Lohnes würdig ist. Auch das Opfer wie der Kultus überhaupt weist viele Bestandteile auf, die als Reste alten Brauches uns gerade dort höchst wertvoll sein müssen, wo, wie wir wissen, schon sehr frühe ein leerer Formalismus in rituellen Dingen überhand genommen und störend eingegriffen hatte.

Weil jedoch der Glaube an diese sacerdotalen Kultobjekte schwere und recht kostspielige Pflichten auflegte, so war hierdurch von selbst den Unbemittelten die selbständige Teilnahme an der von den vedischen Sängern und ihren Nachfolgern geschaffenen Religion verboten. Mußten sich diese daher mit niederen Formen begnügen, so waren andere ihrerseits für die Emancipierung von der offiziellen Religion der Priester thätig

Digitized by Google

und hatten in der religiösen Spekulation Wege betreten, die in ihrem weiteren Verlaufe mit innerer Notwendigkeit zur Auflösung der priesterlichen Religion hinführten, wie solches durch den Buddhismus und die mit ihm verwandten Sektenbildungen historisch beglaubigt ist.

Zweites Kapitel.

Sonnen- und Mondgötter.

1. Aus den Trümmern einer untergehenden Glaubenswelt in die des Rgveda herüberragend, steht in einsamer Größe der Himmelsgott Dyaus, auch „Vater Asura“ oder einfach „der Asura“, d. i. der Herr im prägnanten Sinne, oder „der Vater“ schlechtweg genannt.

Das jüngere Göttergeschlecht, welchem „die Herrschaft sich zugewandt“ (**10**, 124, 4), hat mit ihr auch das ursprünglich von Dyaus unzertrennliche Beiwort empfangen und strahlt nun im Glanze des „Himmelsherrn“, des „Herrn“ und „Vaters“, während seinem früheren Inhaber sogar das Recht, sich Asura zu nennen, aberkannt wird. „Jener andere (sog.) Asura - Dyaus — wird geboren, du aber, Varuṇa, bist König von allem“, heißt es an einer Stelle (**10**, 132, 4), und an einer andern (**6**, 20, 2): „Indra, dir haben die Götter in jeder Beziehung die ganze Herrschaft (asurya) eingeräumt, wie sie Dyaus hatte (divo na)“.[12] Es war somit Dyaus zwar noch nicht völlig vergessen, aber er war schon unverständlich geworden oder auf dem Wege, es zu werden. Indem man sich daran gewöhnte, seinen Namen auf den sichtbaren Himmel zu übertragen, und einzelne Himmelserscheinungen unter verschiedenen Namen zum Range besonderer Gottheiten emporstiegen, erlosch die Erinnerung an seine persönliche Vaterschaft und alleinige höchste Herrschaft. In der neuen Ordnung der Dinge mußte daher Dyaus wie ein Fremdling erscheinen, der nicht nur als ein Nichtgott, ein a-deva den Göttern, den devas entgegengestellt (**10**, 124, 2), sondern, da nunmehr diese als die wahren Asuras eingesetzt waren, auch als ein falscher Asura betrachtet zu werden verdiente. Die Rollen

Digitized by Google

hatten sich vertauscht, und der „Himmelsherr", von welchem noch ein Dichter (**5**, 41, 3) wußte, daß er „opferwürdig" (yajyu) sei, ward von einem andern (**10**, 124, 3) bereits auf die Seite derer, die keinen Anteil am Opfer haben (ayajñiya bhaga), gewiesen.

Aber nicht alle arischen Stämme brauchten darum diesen Wandel mitgemacht und von der Verehrung des alten himmlischen Asura sich losgesagt zu haben; und wenn wir im ṚV. (**10**, 38, 3) Âryâ adevâḥ, d. i. Ariern begegnen, welche von den „devas" nichts wissen wollten, und anderseits (**8**, 85 [96], 9: vgl. **1**, 108, 6) von Asurâ adevâḥ hören, so hindert nichts, dabei an Anhänger des „Himmelsvaters" zu denken, gleichviel ob wir in ihnen reine (zarathustrische) Iranier oder iranisierende Inder erblicken. Denn auch die Annahme, jene devafeindlichen Asura-Anhänger seien echte Inder gewesen, welche nur dem Glauben ihrer Vorväter an einen höchsten Herrn, den Vater der Götter und Menschen treu geblieben, würde es begreiflich machen, warum sie gleichwohl in den Augen ihrer Gegner keine Gnade fanden. Kam es doch nicht sowohl darauf an, daß man „devas" verehrte, als daß man die „opferwürdigen" oder approbierten verehrte, und ein „Gott" war sogut wie kein Gott, wenn er nicht auch an den brahmanischen Opfern Anteil hatte.

Auf Dyaus Asura beziehen sich nur wenige Verse im ṚV. und ein Sagenkreis fehlt ihm überhaupt. Man gedenkt seiner fast nur zur größeren Verherrlichung der devas, und ist es bemerkenswert, wie die Vorstellung vom „hohen Dyaus, welchem die Selbstherrschaft (svakshatram) gebührt" mit Indra, dem hochberühmten Asura" (bṛhacchravâ asuraḥ) zusammenfließt (**1**, 54, 3; vgl. **3**, 38, 4; **10**, 56, 6; **6**, 36, 1: **7**, 21, 7). In einer Bitte an die Sturmgötter, die Maruts (**5**, 83, 6) um des „Himmels Regen" hat sich vielleicht noch eine Erinnerung
13 an Dyaus Asura erhalten:

„Herbei mit diesem Donner komme, Wasser niedergießend, Asura unser Vater!"

Zweifelhaft ist die Beziehung auf Dyaus (**3**, 29, 14), wenn es von Agni heißt, daß er „aus des Asura Leib" hervorging, und läßt die Bezeichnung Agnis (v. 11) als garbha âsuraḥ = „von Asura abstammender Keim" — auch noch eine andere Deutung zu. Weniger unsicher dagegen ist **10**, 92, 6, wo die Maruts des Asura (oder Dyaus Asura) Genossen genannt werden. Die übrigen Stellen, in denen der „Asura" auftritt (und kein bloßes Epitheton eines der devas ist oder seine ursprüngliche Bedeutung teilweise oder vollständig eingebüßt hat), sind womöglich noch inhaltsleerer als die angezogenen. Bei den „drei Mannen des Asura" (trayo asurasya virâḥ **3**, 56, 8) sind wir wahrschein-

Digitized by Google

lich berechtigt, Asura für Dyaus im persönlichen Sinne und die drei Mannen (mit dem indischen Kommentator Sâyaṇa) für Agni, Vâyu und Sûrya zu nehmen. Ebenso wenn in einem der jüngeren Lieder (**10**, 177, 1) den „Weisen" die Einsicht zugeschrieben wird, daß der „Vogel" (die Sonne) glänzend gestaltet ist durch die Mâyâ (Weisheit, Zauber oder List) des Asura. Wenn es (**10**, 31, 6) heißt:

„Die in dieses Asura Schoße Zusammenwohnenden (die devas)
werden in gemeinsamer Tracht getragen",

so liegt es näher, an den sichtbaren Himmel zu denken, obschon wir nichts entscheiden möchten, da der (v. 8), „svadhâvant" (hier wohl so viel als „selbstherrlich") Genannte kein anderer als der alle Wesen tragende Asura ist. Auf den Tag- und Nachthimmel ist der Ausdruck zu beziehen (**8**, 19, 23), daß der Asura sein Prachtkleid (nirṇij) aufhebt und niederläßt, falls nicht vielmehr 14 Gott Soma gemeint ist, welchem (**9**, 99. 1) seine Verehrer ein „helles Prachtkleid" (śukrâṃ nirṇijam) weben. Das „Aufheben und Niederlassen" desselben würde alsdann in Vorgängen bei der Somabereitung oder im Erscheinen und Verschwinden des Mondes (denn Soma ist der Mond) seine Erklärung finden.

2. Die kosmogonische Idee von „Himmel und Erde" (dyâvâ-pṛthivî) hat nichts zu schaffen mit Dyaus, dem „Vater und Herrn." Das Kennzeichen für letzteren bildet seine ausgeprägte Persönlichkeit, welche freilich im ṚV. durch das Hervortreten des Naturelementes stark getrübt erscheint, während schon das Fehlen des Beiwortes asura bei Dyâvâpṛthivyau darauf hindeutet, daß hier die Grundanschauung eine andere ist.

Durch die ganze Art, wie dieses Paar im ṚV. gezeichnet ist, giebt es sich uns als ein jüngeres Produkt zu erkennen, an das die reflektierende Phantasie leichtes Spiel hatte anzusetzen, um bald in „Himmel und Erde" den Ursprung aller Wesen, einschließlich der devas, zu suchen, bald umgekehrt zu zeigen, daß die „Götter" Himmel und Erde hervorgebracht, gestützt, getrennt oder sichtbar gemacht haben. So sehen wir „Himmel und Erde" auf die indische Spekulation in ihren Anfängen einen Einfluß gewinnen, wie einen solchen auf Glauben und Kultus sie niemals ausgeübt haben. Auch der Sagenbildung boten sie wenige Anhaltspunkte dar. Nur bis zur Allegorie vermochte sich anläßlich ihrer die Sprache zu erheben, und wir hören, daß Himmel und Erde vorübergehend (in der Nacht und im Gewitter) verschwinden und wieder erscheinen, vereinigt und dann wieder getrennt werden (vgl. **8**, 20, 4). Oder es wird ihr Verhältnis zu einander symbolisch behandelt, wie **10**, 24, 4. 5. Darnach waren Himmel und Erde vereinigt (samîcî). Die Aśvins aber haben sie auseinandergerissen. Da jammerten alle Götter darüber, daß Himmel und Erde so auseinanderfielen, und baten die Aśvins, sie wieder zusammenzubringen. — Deutlicher in den Brâhmaṇas (z. B. Ait. Br. **4**, 27, 6): „Diese beiden Welten (Himmel und Erde) waren (einst) beisammen, (dann) gingen sie auseinander. Da fiel weder Regen noch war Sonnenschein. . . .

Digitized by Google

Darauf führten die Götter eine Aussöhnung zwischen beiden herbei. Alsdann gingen sie (Himmel und Erde) zusammen und schlossen diese Götterehe."

Es unterscheiden sich übrigens Dyaus und Pṛthivî darin, daß jener, eine Reliquie vorindischen Glaubens, sich den auf indischem Boden entstandenen Religionsanschauungen blos angepaßt, hingegen diese erst unter solchen Anschauungen Dasein, Farbe und Gestalt empfangen hat. Himmel und Erde waren vielleicht der erste und älteste, aber keineswegs der einzige und alleinige Niederschlag jener Anschauungen, welche wir oben (S. 20) als dualistische bezeichnet haben, und in welchen wir etwas mehr sehen, als blos den natürlichen Reflex des sexuellen Unterschiedes. Denn unter den Gegensätzen dieser Art, mit denen uns der ṚV. bekannt macht, finden sich auch solche mit geschlechtlicher Gleichheit der betreffenden Wesen. Vielmehr konnte ganz gut dabei auch etwas rein Äußerliches, wie Farbe oder Gestalt den Ausschlag geben. „Nacht und Morgenrot haben sie (die Götter) von verschiedener Gestalt (virûpe) gemacht, die schwarze und die rote Farbe fügten sie zusammen" (1, 73, 7). Oder wenn es (6, 49, 3; vgl. 1, 122, 2) heißt: „In Sternen gekleidet die eine ist, der Sonne (gehörig) die andere" (d. i. Nacht und Morgenröte). Beide aber sind Schwestern und werden als „himmlische Mädchen" (yoshane divye 7, 2, 6) gedacht, mit „Gattinnen" verglichen (patnîva 1, 122, 2) u. s. w. Oder es bildete sich, wie bei Sonne und Mond, der Gegensatz aus der Wahrnehmung heraus, daß beide nicht zu gleicher Zeit am Himmel sichtbar sind (vgl. 1, 164, 38). Auf anderes wird uns die Beschreibung dieser Dualwesen selbst führen. Wir würden jedoch unserm Gegenstand Gewalt anthun, wollten wir von jenen dualistischen Vorstellungen einen weitergehenden Gebrauch machen und die Meinung aufkommen lassen, als ob Wesen und Ursprung der Naturgötter nur aus dem paarweisen Gegensatz zu begreifen wäre. Auch die für die folgende Darstellung gewählte Einteilung in Licht- und Sturmgötter soll uns blos die vielen und verschiedenen Naturwesen übersichtlicher machen, ohne daß dieselben darum in dieser Ordnung von ihren Verehrern jemals lebendig empfunden worden waren.

3. Die Lichtwesen, welche der ṚV. kennt, zerfallen in zwei Gruppen. Es sind teils Sonnengötter, teils Mondgötter. Dazu gesellen sich jene Dualwesen, welche, wie Soma-Pûshan,

Digitized by Google

Agni-Soma, Mitra-Varuṇa, aus einer Verbindung von Sonne und Mond entstanden sind, sodann solche, die Beides ohne Unterschied bedeuten, bei denen also entweder die Zweiheit mit der Einheit fast bis zur Aufhebung der Sonderexistenz beider Formen verschlungen ist, oder ein einziger Lichtbringer bei Tag die Wirkungen der Sonne und bei Nacht die des Mondes ausübt. Von der letzteren Beschaffenheit ist Agni, und auch diese Form des Gottes wird daher neben den beiden andern eines Sonnen-Agni und Mond-Agni eigens anzusetzen sein. Für jene Weise hingegen, Sonne und Mond zwar zu unterscheiden, aber nicht von einander zu trennen, kann man sich auf die Aṣvins berufen. Den Sonnenwesen, die gleich den Mondwesen sämtlich als männlich gedacht werden, stellen wir voran die einzige ältere weibliche Gottheit und eine solche, an der die vedische Natursymbolik ihr Werk am vollkommensten vollbracht hat: Ushas, ursprünglich wohl die rötliche Morgenwolke, dann das Frührot des Tages, in der Mehrzahl die rötlichen Wolkenstreifen, aus denen sich das Morgenrot zusammensetzt, oder, indem man annahm, daß jeder Tag eine neue Ushas bringt (**1**, 113, 8; 124, 2), alle diese verschiedenen Frührotbildungen, im Dual Nacht und Morgenrot.

Von den übrigen Namen für das Morgenrot hat sich keiner in dem Maße eingebürgert, wie Ushas. Usrâ, einer dieser Namen, kommt außer in der Verbindung vastor usrâḥ, „beim Aufleuchten der Morgenröte", „bei Tagesanbruch" nur in wenigen belanglosen Stellen vor, ebenso Usriyâ (vgl. **3**, 30, 14), und das Gleiche trifft bei Arushî zu.

Im oder vom Himmel geboren (divi-jâḥ **7**, 75, 1; divaḥ-jâḥ **1**, 65, 1), heißt U. „Tochter des Himmels" (duhitâ divaḥ **1**, 48, 8) oder seine „Geliebte" (priyâ divaḥ **1**, 46, 1).

In ihren Liebeshändeln mit der Sonne (sûryasya yoshâ **7**, 75, 5) figuriert bald Sûrya (**1**, 92, 11. 12; vgl. **1**, 56, 4; 69, 1; 115, 2; 123, 10; **7**, 10, 1; 63, 3; 76, 3; **9**, 84, 2), bald der Sonnen-Agni (**7**, 9, 1; **10**, 3, 3), bald Pûshan (vgl. **6**, 55, 4), der selbst eine besondere Gestalt der Sonne ist. Überdies ist U. die „Freundin" der Aṣvins (4, 52, 2. 3), und wie sie zugleich als „Schwester" von Agni, Sûrya und Pûshan gilt, wird sie auch „Bhagas Schwester und Varuṇas Verwandte" genannt (**1**, 123, 5). Auf Ushas' lichtspendende Thätigkeit beziehen sich Allegorien, die sie uns im Bilde einer Hirtin (vgl. svasarasya patnî **3**, 61, 4) oder einer Heldin (vgl. **6**, 64, 3; **7**, 75, 7) zeigen. Andere Bilder und Vergleiche beziehen sich auf ihre Strahlenpracht, die sie öffentlich als leibliche Schönheit zur Schau stellt (**1**, 123, 10. 11; 124, 6; **5**, 80, 4. 5), wobei nicht selten die Ausdrucksweise in's Obscöne hinüberspielt.

Digitized by Google

Der Ushas „schönes" Antlitz zu schauen, „das hohe, glänzende" (**9**, 30, 13; vgl. **10**, 88 19), darauf gehen die Wünsche der Menschen (**7**, 81, 4). Insofern aber mit der U. Erscheinen die Wiederaufnahme der Opferhandlungen zusammenfällt (**1**, 48, 9; 123, 9; **6**, 64, 5; **10**, 78, 7), hat sie auf ihrem Antlitz auch ghṛta oder (Opfer-) Fett (**7**, 85, 1), das Symbol der Fülle und Fruchtbarkeit, wonach Götter und Menschen begehren. Daher heißt es von ihr (**1**, 48, 5), daß sie, während sie alles, was Füße hat, gehen macht (jarayanti), in's (Opfer-) Fangnetz eilt. Anderseits wird (**1**. 48, 3) gesagt, daß U. (für diejenigen) leuchtet, welche auf die Ankunft ihrer Wagen, d. i. ihrer Strahlen (v. 7) harren, wie Fischer (wörtlich Beutegierige, śravasyavaḥ) auf dem Meere (auf günstigen Fang). Es liegt also viel daran, sich dieselbe nicht entgehen zu lassen, mit andern Worten, sie richtig einzufangen, und ungeduldig, auch eifersüchtig auf andere, denen dies besser gelingt, fragt ein Dichter: „Welcher Sterbliche, o U., genießt dich, Unsterbliche? Bei wem findest du dich ein, Weithinstrahlende" (**1**, 30, 20)?

„Denn in der Ferne, in der Näh' gedenken dein wir, Morgenrot,
Die du wie eine Stute strahlst.
O komm' mit diesen Labungen, du Himmelstochter, zu uns her,
Und shenk' uns Güter zum Besitz." (v. 21.)

Was die Nacht entzogen, giebt U. wieder zurück (**1**, 123, 6). Da die Nacht den einzelnen Gegenständen ihre Namen nimmt, d. h. sie unkenntlich macht (vgl. auch **7**, 80, 1), bringt Tag für Tag U. sie wieder (**1**, 123, 4). Mit ihrem Glanz öffnet sie „des Himmels Thore" (**1**, 48, 15; vgl. **4**, 52, 6), zieht sie des Dyaus „schwarzes Kleid" hinweg (**1**, 113, 14), vertreibt sie das „verhaßte" Dunkel (**7**, 83, 3; **6**, 65, 2; **4**, 51, 9; **7**, 80, 1. 2), die Dämonen und bösen Träume (**7**, 75, 1; **8**, 47, 18), Haß und Nachstellung (**1**, 48, 8), macht sie gangbar die Wege (**1**, 92, 2. 6; **4**, 51, 1; **5**, 80, 2. 3; **6**, 64, 1; **7**, 75, 1; 79, 1), weckt sie auf alles Lebende zum Gehen (**1**, 92, 9; 113, 8) und verlängert sie das Leben der Menschen (**1**, 92, 10; 113, 16. 17; **7**, 77, 5). Ihre Lichtstrahlen werden darum auch mit „buntfarbigen Schätzen" oder mit „Kühen" verglichen (**1**. 48, 10; 92, 12; 113, 4), deren „Mutter" U. ist (**4**, 52, 2. 3; **7**, 77, 2). Sowie aber U. allen Wohlthaten spendet (**1**, 124, 12; **6**, 64, 6), so fließen bei ihrem Kommen auch die Gaben (Opferlöhne) vermöglicher Menschen (sûri oder maghavan), und nicht zum wenigsten aus diesem Grunde

Digitized by Google

heißt U. dakshiṇâ, gleichsam der personifizierte Opferlohn (1, 123 1). Sie ist so recht die Melkkuh für den Menschen (6, 64,1). Darin unterscheidet sich U. innerlich von der „Nacht", wie sie äußerlich durch die Farbe (7, 71, 1; 1, 113, 3) von ihr verschieden ist. Sind (nach der gewöhnlichen Auffassung) beide „Schwestern", so gilt U. als die ältere und die Nacht (naktâ) als die jüngere (1, 124, 8), aber das eine Mal vertragen sie sich gut (1, 113, 3), und das andere Mal braucht U. gegen die „Schwester" Gewalt (1, 92, 11). Jeder Tag hat seine und jeder folgende Tag darum eine neue U. (1, 113, 8. 10; 124, 2), oder es geht U. nur weg, um täglich „verjüngt" (punarbhû 1, 123, 2), und doch stets als die „Alte" (purâṇî 1, 92, 10) zurückzukehren (7, 76, 3):

„Es gehen hinweg und kommen wieder die glänzende Namen führenden Morgenröten" (1, 123, 12; vgl. 124, 4).

4. Ein Name für den Sonnengott, dessen vorindisches Dasein niemand bezweifelt, ist Sûrya, die Personifikation des am Himmel strahlenden (Tages-) Lichtes, welches gesondert von dem lichtspendenden Dyaus aufgefaßt wurde (vgl. z. B. 10, 37, 1 divas putrâya sûryâya śaṃsata). Aber verhältnismäßig nur Weniges von dem, was über Sûrya zu lesen ist, hat eine sakrale Bedeutung, und selbst dieses Wenige macht nicht den Eindruck besonders hohen Alters. Wünschte man sich und Andern „lange" Sûrya oder den „aufgehenden" Sonnengott zu schauen (6, 52, 5; 10, 37, 7; 1, 23, 21; 2, 33, 1; 4, 25, 4 u. s. w.), so dachte man eben dabei einfach nur an das Tagesgestirn. Daß man sich zur Abwechslung mehr oder weniger metaphorischer Bezeichnungen bediente („Gold" 5, 63, 4; 6, 51, 1; 7, 63, 4; „Rad" 5, 62, 2; „Wagen" 5, 63, 7; „weißes Roß" 7, 77, 3; „Adler" 5, 45, 9; „Auge" 5, 40, 8; 7, 66, 16), entsprach wiederum der poetischen Naturansicht zu sehr, als daß es irgendwie auffallen könnte. Das Wunder des Auf- und Untergangs der Sonne, das sich immer wiederholt („unalternd" ajara 1, 144, 4), ihr und des Mondes „abwechselndes" Erscheinen am Himmel, mußte jedoch, und zwar auch ohne mythischen Hintergrund, zur religiösen Stimmung anregen. Wo man sich ausdrücklich auf einen solchen bezog, sah man im Sonnenaufgang ein Liebeswerben Sûryas um Ushas (1, 115, 2). Religiös tiefer war natürlich die Anschauung, daß S. die Offenbarung eines der devas, namentlich Mitras und Varuṇas sei (6, 51, 1). Allein auch so blieb immer noch mehr Natur an ihm,

Digitized by Google

als der religiösen Empfindung zuträglich war. Es mußte daher der an dem sinnlichen Phänomen haftende Name (sûrya für Sonne, sogut wie candramas, mâs, mâsa für Mond) durch einen weniger durchsichtigen ersetzt werden. Schon Tvashṭṛ und Vivasvant sind solche Sonnengötter, in denen die Personifikation besser gelang als in Sûrya, ferner Savitṛ, Vishṇu, Pûshan, doch auch diese erschöpfen noch bei weitem nicht alle Sonnenwesen, die der vedische Olymp umschließt.

Als Probe dessen, was schlichte religiöse Empfindung in ṛgvedischer Zeit war oder vielmehr sein wollte, mögen hier nur folgende Strophen (8, 90 [101]) eine Stelle finden:

11. baṇ mahâñ asi sûrya	Fürwahr, groß bist du, S.,
bal âditya mahâñ asi	Fürwahr, Âditya, groß bist du.
mahas te sato mahimâ panasyate	Deine, des Großen Größe wird gepriesen.
addhâ deva mahâñ asi	Wahrhaftig, o Gott, groß bist du! (vgl. AV. 13, 2, 29.)
12. baṭ sûrya ṣravasâ mahâñ asi	Fürwahr, S., an Ruhm bist du groß.
satrâ deva mahâñ asi	Immerdar, o Gott, bist du groß.
mahnâ devânâm asuryaḥ purohitaḥ	Durch Größe der Götter gottherlicher Hauspriester,
vibhu jyotir adâbhyam	Vorzügliches Licht, untrügliches!

5. Ein alter Sonnengott, jedoch in Folge der Vernachlässigung, unter der er mit anderen seines Gleichen schon frühe zu leiden hatte, für uns nicht mehr recht erkenntlich, ist Tvashṭṛ. Zu den Sonnenwesen muß derselbe schon darum gestellt werden, weil sein Sohn Viṣvarûpa (**10**, 8, 8) den Mondwesen zugehört (s. u.), der Mond aber leicht als Sonnensprößling betrachtet werden konnte. Auch Bṛhaspati, der Tv. zum Vater hat (**2**, 23, 17), und Agni, zu welchem Tv. im nämlichen Verhältnis steht (**1**, 95, 2. 5; **2**, 3, 9; **10**, 2, 7), haben häufig und an den betreffenden Stellen sicher die Bedeutung von Mondgöttern.

Wird Tv. (**5**, 41, 8) vâstoshpati „des Hauses Herr“ genannt, so führt den gleichen Beinamen Yama (**10**, 61, 7), einer der vielen Namen für den Mondgott. „Vâstoshpati“ kann ebensogut die Sonne wie der Mond heißen, (vgl. **7**, 54, 1. 2; 55, 1). Hieraus würde sich also an sich weder für noch wider Tv.'s Sonnennatur etwas ergeben. Anders dagegen, wenn es heißt, daß „im Hause des Tv.“ (**4**, 18, 3) Indra alsbald nach seiner Geburt Soma trinkt, nach der einen Version, indem Indras Mutter dem Neugeborenen „in der Wohnung (dame) des großen Vaters“ zu trinken gab (**3**, 48, 2), und nach der andern, indem Indra „bei seiner Geburt“ (janushâ, oder „seiner Art

Digitized by Google

nach" ?) Tv. überwand, ihm den Soma raubte und becherweise austrank (v. 4; vgl. 1, 80, 14). Denn Tv. befindet sich jedenfalls hiernach im Besitze des himmlischen Ambrosia (vgl. auch 1, 117, 22; 10, 49, 10; 1, 162, 3. 19). Und mehr noch. Die von Tv. verfertigten Schalen, aus denen die Götter trinken (10, 53, 9), können nur den Mond bedeuten, der jedesmal, so oft er sich füllt, eine Schale („voll Soma"; vgl. AV. 9, 4, 6) darstellt. Mithin kann Tv. nur allein die Sonne sein. Gleich Vishṇu (7, 100, 4), einem Wesen von ausgesprochenem solaren Charakter (s. u.), fördert Tv. die Geburten (sujaniman 10, 2, 7; 18, 6). Steht aber einmal Tv.'s Sonnennatur fest, so begreift man auch, warum Tv. gnâvant heißt, d. i. „mit Weibern verbunden" (2, 1, 5; cf. 1, 15, 3), ähnlich wie sûrya, die Sonne janivant (5, 44, 7), was denselben Sinn hat. Denn die Weiber, unter die sich Tv. verbirgt (1, 161, 4), denen er sich zugesellt (2, 31, 4; 36, 3) und mit denen (6, 50, 13), wie die Erde (Pṛthivi) zusammen mit den „Meeren" (samudraiḥ) und wie (10, 66, 3) Rudra zusammen mit den Rudrâḥ, Tv. angerufen wird, können nur die (himmlischen) Wasser sein, die sich der Sonne bei ihrem Aufgang zuwenden (5, 45, 10), oder in die sie bei ihrem Untergang verschwindet (MS. 4, 12, 5). Ferner ist klar, in welchem Sinne Tv. „formenreich" (viṣvarûpa) ist (3, 55, 19; 10, 10, 5) und alle Wesen mit Formen (Farben) schmückt (10, 110, 9, cf. 184, 1), Tiere hervorbringt (1, 188, 9; 9, 4, 6), dem Menschengeschlecht Fortpflanzung verleiht (1, 142, 10) u. s. w., und wie er dazu kam, als „geschicktester der Geschickten" (apasâm apastama 10, 53, 9) Werke von höchster Geschicklichkeit auszuführen, so für Indra „den sehr kunstvollen Keil" zu schnitzen (1, 61, 6; 10, 48, 2) und für Bṛhaspati die Axt zu schärfen (10, 53, 9). Auf ein Sonnenwesen weist endlich auch die Redewendung hin, daß Tv. „an unserm Nabel uns geneigt" sei (nâbhâ no asmayuḥ 1, 142, 10), d. h. dort, wo wir herstammen. „An den Nabel (der Götter)" aber heißt es von Soma (9, 10, 8) „bindet er unsern Nabel, auch (unser) Auge (? bringt er, d. h. nach dem Tode, vgl. 10, 16, 3) zusammen mit der Sonne" (nâbhâ nâbhiṃ na â dade cakshuṣ cit sûrye sacâ). Somit ist der Ursprung des Menschengeschlechts in der Sonne, und da „bei Vivasvant der neue (Nabel von uns) mit dem Nabel (der Götter) zusammengebunden wurde" (1, 139, 1 yad dha kṛâṇâ vivasvati nâbhâ saṃdâyi navyasi), so liegt die Vermutung nahe, daß auch Vivasvant ein Name für den Sonnengott sei. Auf die richtige Spur kann desgleichen der Mythus (10, 17, 1 ff.) führen, demzufolge Tv. eine Tochter Saraṇyû hat, aus deren Verbindung mit Vivasvant Yama stammt. Weil nun Yama ein Mondwesen ist, so dürfte füglich V. ein Sonnenwesen sein, zumal als ihm geradezu an einer Stelle (10, 61, 3 ff.) Tvashṭṛ substituiert wird.

Vivasvant kann die Sonnennatur nicht verleugnen, doch wird er auch zur Nacht in Beziehung gebracht, sohin als ein Wesen gedacht, das immerfort (ananta) sich bethätigt (1, 115, 5; vgl. 5, 82, 8), bald uns sichtbar (ruṣat), bald unsichtbar (kṛshṇa). Symbolisch drückte man sich so aus: V. hat zwei Frauen, Nacht und Morgenröte (10, 17, 1. 2; 39, 12). Soma — der Gott (Mond) und der Saft — wohnt mit V. zusammen (9, 26, 4), und dieser

Digitized by Google

besitzt die Kufe (koṣa, d. i. den Mond), die Indra ausgießt (8, 61 [72], 8). Eine andere Deutung als auf die Sonne scheint hiernach ausgeschlossen. Zu ihr passen auch die übrigen Angaben des ṚV. So, wenn einerseits V. Glück und Segen bringt, sowie Ushas (9, 10, 5), anderseits aber auch einen tödlichen Pfeil hat (8, 56 [67], 20). Denn die Wirkungen der Sonne sind nicht blos heilbringender, sondern auch schädlicher Art. Im letzteren Falle wird das Göttliche an ihr zum Dämonischen. Bei V. sehen wir die Entwicklung noch nicht vollzogen, wohl aber bei Ṣushna, Kuyava u. a., die aus ursprünglichen Sonnenwesen sich in Dämonen verwandelt haben (s. Kap. VII). Hingegen hat der Sonnengott V. eine andere Entwicklung durchgemacht. Er wurde als Vorbild des (irdischen) Opferers, als himmlischer Opferer aufgefaßt, woraus sich der im ṚV. nachweisbare Gebrauch herleitet, mit V. auch den opfernden Menschen, besonders den mythischen Ahnherrn desselben, zu bezeichnen. Natürlich gehen häufig die verschiedenen Bedeutungen in einander über. Die Götter erfreuen sich (am Soma) „in des V. Hause“ (vivasvataḥ sadane) und haben bei dem daselbst abgehaltenen Opferfeste (vidatha) der Sonne das Licht und dem Monde die Strahlen verliehen (10, 12, 7). In den Brâhmaṇas ist V. der Âditya, d. i. die Sonne (z. B. Ṣat. Br. 3, 1, 3, 4).

Ein anderer Name für den Sonnengott, den wir gleich Vivasvant bis in die indo-iranische Zeit zurückverfolgen können, ist Mitra, geläufiger in der Verbindung Mitra-Varuṇa (ursprünglich Sonne und Mond) als allein für sich. Indem aber gerade in Folge seiner Verbindung mit Varuṇa auch Mitra die geistig sittliche Welt zur Machtsphäre erhielt, ward seine Bedeutung für die sinnliche Welt ziemlich vergessen. Zwar erkannte man immer noch den Zusammenhang beider mit dem Lichte (vgl. 1, 136, 2. 3), allein ihren Unterschied von einander und die eigentümliche Rolle, welche jedem von ihnen im Mythus zukam, vermochte man nicht mehr mit voller Klarheit festzuhalten. Es heißt von Mitra: „M. beschaut die Völker, ohne das Auge zu schließen“ (3, 59, 1). Häufig wird der Sonnen-Agni mit Mitra verglichen, dessen Sonnennatur dabei aber auch direkt hervorleuchtet (vgl. 8, 31, 14 saparyantaḥ purupriyam mitraṃ na kshetrasâdhasam. „Verehrend den Vielgeliebten, d. i. Agni, wie M., der die Felder fruchtbar macht“). Gleich M. ist auch Bhaga

Digitized by Google

(ein uralter sakraler Name), der vielfach im Vereine mit Mitra und Varuṇa angerufen wird, auf indischer Seite den Sonnenwesen zugeteilt worden. Bh. ist „Austeiler“ (vibhaktṛ **5**, 46, 6; vgl. 49, 1. 2; **7**, 38, 1. 6), was vielleicht noch eine verblaßte Vorstellung von seiner Sonnennatur enthält, falls nicht blos eine Spielerei mit dem Namen beabsichtigt ist, ähnlich wie bei Savitṛ dies im ṚV. fast zur Regel geworden, und es ist gerade S., neben den Bh. oft in einer Weise tritt, die es schwer macht, beide von einander zu unterscheiden.

6. Die drei nun zu erwähnenden Sonnenwesen, Savitṛ, Vishṇu und Pûshan stehen im hellen Tageslichte der vedisch-brahmanischen Religion. Savitṛ, der Gott mit goldenen Armen (**6**, 71, 5), goldenen Händen (**3**, 54, 11) und goldener Zunge (**6**, 71, 3), der die Erde mit Zügeln (Strahlen) an sich hält (**10**, 149, 1), der ein Hausfreund (damûnas **1**, 123, 3; **6**, 71, 4) genannt wird, läßt über sein wahres Wesen keinen Zweifel aufkommen. Er ist der Beleber (vgl. **2**, 38, 1), der alles Zwei- und Vierfüßige zur Ruhe bringt und wieder erweckt (**6**, 71, 2), der den opferwürdigen Göttern zuerst Unsterblichkeit schuf und den Menschen Lebensdauer verlieh (**4**, 54, 2), derselbe, von dem man auch erwartet, daß er uns dorthin versetze, wohin die Frommen gegangen sind (**10**, 17, 4). Die Vorstellung der untergehenden Sonne verband sich am leichtesten mit Savitṛ (vgl. 2, 38), weshalb ihm mit Vorliebe später (s. Śat. Br. **3**, 2, 3, 18) der Westen zugewiesen wurde, wie Agni der Osten und Soma der Süden. Vishṇu, der „Weitausschreitende“ (vicakramâṇaḥ **1**, 154, 1), der „dreimal Weitgehende“ (tredhorugâyaḥ, l. c.), „welcher die weiten (Himmels-) Räume mit drei Schritten weit ausschritt“ (**1**, 155, 4; vgl. **1**, 154, 1; **7**, 100, 3. 4), ist der Sonnengott auf seiner Wanderung. Zweimal macht er dabei während des Tages Halt, morgens und abends — dies sind seine zwei Räume, die wir kennen (**7**, 99, 1) — und einmal während der Nacht — der „höchste“ oder „fernste“ (von der Erde), den V. allein kennt, sei es, daß V. dort die Thätigkeit des Mondes übernimmt (sich in den Mond verwandelt), oder daß der Mond als Nachtsonne statt V. funktioniert.

Lied **1**, 154 zeigt V.'s kosmische Stellung deutlich. Sein allbeherrschendes Wesen (v. 1—4). Auf seine drei Schritte sind alle Wesen gestellt (v. 2), auch die „Seligen“ (devayavaḥ), denen V's. „höchster Ort“ (oder Fuß-

Digitized by Google

spur — pada — vgl. 10, 15, 3) reserviert ist (v. 5), wo „des Weitschreitenden Verwandter" sich befindet, nämlich „der Brunnen voll Süßigkeit" (Ambrosia), d. i. der Mond (vgl. 9, 107, 4, wo Soma ein „goldener Brunnen" genannt wird), der Sitz der Seligen (s. Kap. VII). v. 6 enthält die Bitte:

tâ vâṃ vâstûny uṣmasi gamadhyai — In jene eure (der Seligen) Wohnungen wünschen wir zu gehen,

yatra gâvo bhûriśṛṅgâ ayâsaḥ — wo die vielhörnigen Rinder, die behenden (sind).

atrâha tad urugâyasya vṛshṇaḥ — Denn dort strahlt reichlich hernieder jener höchste

paramam padam ava bhâti bhûri — Ort des weitschreitenden Starken (Vishṇus),

d. h. in der Nacht oder am Nachthimmel (die vielhörnigen behenden Rinder sind die Sterne) scheint die Nachtsonne, d. i. eben jene höchste (fernste oder, vgl. 7, 99, 1, dritte) Spur V.'s, oder der Mond, wo die Seligen wohnen. Wenn alle drei Spuren V.'s voll madhu (Soma) sind (v. 4 pûrṇa madhunâ), so ist es erst recht die dritte, „wo die Seligen sich freuen" (yatra devayavo madanti, v. 5), wo (wahrscheinlich auch) Indra sich am Soma labt (8, 3, 8; 12, 16; 10, 113, 2).

Bei Pûshan gefällt sich die Phantasie nicht wenig im Ausmalen. Er wird als bärtig (10, 26, 7), mit Haarflechten (6, 55, 2) und als zahnlos (Śat. Br. 1, 7, 4, 7) dargestellt, ißt Brei (karambha 3, 52, 7) und fährt mit Ziegen (1, 138, 4; 6, 55, 3. 4). Als Patron des Viehstandes (paśupâ 6, 3, 7; 58, 2; 10, 26, 3. 6; vgl. 6, 54) hat P. zu seinen Insignien einen langen (6, 58, 2) Stachel (ashṭrâ), der mit Riemen versehen ist (6, 53, 9), auch wohl einen Pfriemen (ârâ, 6, 53, 5. 6). Die Wege stehen in seiner Obhut (1, 42, 2. 3. 7; 6, 53, 1. 4). „Hüter aller Pfade" wird P. genannt (6, 49, 8). Er ist ein Führer auf Reisen (1, 42, 1; 10, 17, 6; 59, 7, 85, 26; AV. 6, 73, 3; Śat. Br. 3, 2, 4, 19). Man ruft ihn an um Schätze (1, 42, 9. 10; 6, 53, 10) und Mädchen (9, 67, 10—12; was mit der Rolle zusammenhängt, die P. in der Sage von den Aśvins und Sûryâ spielt), denn P. gilt als puraṃdhi, d. i. fruchtbar und freigebig (2, 31, 4); er giebt den Fluren und Ställen Gedeihen (10, 26, 3). Vom Vieh auf der Weide läßt er keines verloren gehen und Schaden nehmen, er treibt auch das verlorene wieder zu (6, 54, 7. 10) und heißt wohl deshalb vimocana (8, 4, 15. 16), „Erretter" oder vimuco napât (1, 42, 1; 6, 55, 1). „Glühender" (âghṛṇi) wird P. emphatisch genannt (1, 138, 4 u. s. f.). Zwei Stellen (1, 42, 10; 138, 4) lassen durchblicken, daß der Pûshan-Kult hie und da verächtlich gemacht wurde.

Digitized by Google

Es bleibe dahingestellt, ob nicht auch noch aus dem einen oder anderen sagenumwobenen Namen, insonderheit in den zahlreichen Aśvin- und Indrasagen, sich die Sonnengestalt herausschälen lasse. — Sûryâ soll in Kap. VIII, Agni aber und Indra, welcher letztere recht viel mit den Sonnenwesen gemein hat, in Kap. IV besprochen werden.

7. An Mondgöttern hatte Altindien keinen Mangel, obschon bei der Mehrzahl derselben schon in ṛgvedischer Zeit die Mondnatur nicht mehr klar und deutlich empfunden wurde. Nur Soma hat sich als Mondgott behauptet. Er ist das Centrum des indischen Mondkultus von altersher gewesen und bis in die spätere Zeit hinein geblieben. Aber auch Trita, Apâṃ napât, Yama, selbst Varuṇa und Bṛhaspati, dazu Agni, Sarasvant, auch Gandharva, Vena, Viśvârupa, Dadhyañc, Uśanas Kâvya, Ahi budhnya, Aja ekapâd u. a. mußten einmal die Erinnerung an den Mond mit sich geführt haben. Über Soma und Agni s. Kap. IV. Die übrigen sollen hier der Reihe nach vorgeführt werden. Den Reigen eröffne Trita.

In Trita sind Elemente eines älteren Sagenkreises mit jüngeren zusammengeflossen, und es scheint namentlich die Indrasage der absterbenden Tritasage aufgepfropft zu sein. Unbekümmert um die unzutreffenden und zum Teil widersprechenden Ansichten der Mythologen stellen wir Trita auf die Seite der Mondgottheiten.

Wir finden T. in Gesellschaft von Naturgöttern (**5**, 41, 4; **2**, 31, 6; **10**, 64, 3). Mit dem Windgott Vâyu sehen wir ihn (**5**, 9, 5) identifiziert oder assimiliert. Aber das Gleiche geschieht auch mit Agni und hat somit nichts auf sich, und wenn er darum, weil er (**10**, 64, 3) mit Vâta, dem Winde zugleich angerufen wird, nicht zu den Lichtwesen gehören kann, so müssen auch Yama und (vgl. **5**, 41, 4) Agni und selbst Dyaus aus der Reihe der Lichtwesen ausscheiden. T.'s Verbindung mit den Maruts (**2**, 34, 10. 14; **5**, 54, 2; **8**, 7, 24) wird sich uns einfacher aus seiner Beziehung zu den (himmlischen) Wassern erklären, so daß hieraus sich nichts gegen seine Lichtnatur ergiebt. Für dieselbe spricht umgekehrt, daß T.s Charakterzüge nur auf ein Mondwesen passen. So

1, 105, 9 amî ye sapta raśmayas — Dort, wo jene sieben Strahlen (sind),
tatra me nâbhir âtatâ — ist mein Nabel ausgespannt (errichtet),
tritas tad vedâptyaḥ — T. Âptya weiß dies.
sa jâmitvâya rebhati — Er singt (? strahlt) für die (zu Gunsten der) Verwandtschaft.

Warum weiß es T.? Weil er selbst ein Sonnenkind ist, denn die sieben Strahlen bedeuten hier (anders z. B. **4**, 50, 4) die Sonnenstrahlen (**8**, 61 [72], 16; AV. **10**, 8, 9; **13**, 3, 10), sowie die Menschen Sonnenkinder (s. S. 31 und

Digitized by Google

10, 63, 1; 64, 13) und demnach auch T.'s Verwandte sind. T. als Sonnenkind aber kann nur der Mond sein, und von ihm heißt es (**1**, 164, 30. 38), daß „er, der Unsterbliche, der von Svadhâ-Spenden lebt, die für den Toten dargebracht werden, und kraft derselben nach Westen und nach Osten geht, mit den Sterblichen eines Ursprungs" (sayoni) sei. Der Mond singt, wie hier T. (rebhat von Gott Soma gebraucht **9**, 97, 7. 47), von welchem (**5**, 86, 1) gesagt wird, daß er „Stimmen" (vâṇis) hervorkommen läßt (d. h. aus den Wolken), und sein „Brüllen" (**5**, 54, 2 vâṣati tritaḥ; vgl. **9**, 95, 4 vâvaṣâna von Soma) belehrt uns über die Beschaffenheit dieser „Stimmen". Es sind atmosphärische Vorgänge, bei denen wir auch die Maruts (l. c.) beteiligt sehen. Ferner

8, 41, 6 yasmin viṣvâni kâvyâ — Trita, in welchem alle Weisheitsfülle
cakre nâbhir iva ṣritâ — wie im Rad die Nabe ruht,
tritaṃ jûtî saparyata — verehrt mit Eifer!

Hier wird T. (oder Varuṇa-Trita) ausdrücklich als kavi, „Weiser" anerkannt, gleich Soma (vgl. z. B. **9**, 9, 1 divaḥ kaviḥ) und der Mond-Agni (vgl. **5**, **11**, 3). Auch könnte der „Weise" (sukratuḥ), der seine Bahnen ausmißt (**9**, 102, 3), sich auf T. beziehen (andernfalls auf Soma), dessen „drei" (triṇi tritasya) mit oder in dem (Soma-) Strome (dhârayâ) Reichtum herschaffen sollen; oder wir haben hier (wie auch in dem dunklen v. 2 desselben Liedes, ebenso in 9, 86, 20; 37, 4) T. von Soma zu unterscheiden, und es würde in diesem Falle der „Weise" den Mond als (personifiziertes) Naturphänomen, Trita aber den Mond als Somapresser oder Somabesitzer (vgl. **2**, 11, 20) bezeichnen; eine Unterscheidung, die auch **9**, 95, 4 zu Grunde liegt: trito bibharti varuṇaṃ samudre „T. trägt Varuṇa im Meere". Denn Varuṇa kann hier nur Soma sein, wie sowohl Bergaigne (III, 133), als auch Hillebrandt (I, 535) erkannt haben, aber Varuṇa muß offenbar im Sinne des Naturobjektes (oder des himmlischen Saftes, vgl. **9**, 77, 5 rasa = Varuṇa), T. im Sinne des Gottes als des Eigentümers desselben gedacht werden. Soviel steht fest, T. ist im Besitze von Soma. An T.'s Soma stärkt sich Indra zum Angriff auf den Dämon Arbuda (**2**, 11, 20), er trinkt ihn bei Trita Âptya (**8**, 12, 16; vgl. Vâl. **4**, 1 und zu dem „chandas" an letzterer Stelle vgl. AV. **18**, 2, 6, wo es von Yama heißt: chandâṃsi sarvâ tâ yama arpitâ, und MS. 1, 9, 2, 8 bṛhaspatiṣ chandobhir, Yama und Bṛhaspati aber sind alte Mondgötter). Was sonst noch aus ṚV. 9 herausgezogen werden kann (**9**, 32, 2; 34, 4; 38, 2), spricht jedenfalls nicht gegen die Auffassung, wonach wir uns T. als himmlischen Somabesitzer und Somaspender vorzustellen haben.

T. führt aber auch Waffen (âyudhâni **10**, 8, 7), wie Soma (vgl. **9**, 57, 2; 96, 16. 19). Es sind die Waffen, die er von seinem Vater erhalten (pitryâṇy âyudhâni, v. 8, vgl. pitur parasya, v. 7), mit denen er auf des Indra Geheiß den dreiköpfigen, siebenstrahligen Sohn des Tvashṭṛ angreift und dessen „Kühe" herausläßt (vgl. auch **10**, 99, 6; dazu **1**, 84, 15, wo es heißt, daß Tv.'s Kühe „im Hause des Mondes" sind). Also Trita Âptya im Bunde mit Indra gegen Viṣvarûpa, denn dieser ist der Tvashṭṛsohn (vgl. v. 9 und **2**, 11, 19)! Bei dieser Gestaltung der Sage konnte man sich unmöglich der eigentlichen Bedeutung der beiden Namen bewußt gewesen sein. Doch steht

Digitized by Google

der Fall keineswegs vereinzelt da, und übrigens hat auch Viṣvarûpa hier nichts mehr vom Gotte an sich; er ist ein Dämon, welcher den himmlischen Nektar nicht fließen läßt; und dieser fließt oder soll für alle Götter fließen, den Mondgott miteingeschlossen. Deshalb darf sich Indra rühmen (**10**, 48, 2): tritâya gâ ajanayam aher adhi, für den T. schuf ich (brachte ich zum Vorschein) die Kühe von der Schlange hinweg, d. h. nahm sie der Schlange und gab sie T. Die Schlange ist eins mit Vṛtra, ebenfalls ein gefallener Mondgott. Viṣvarûpa wird nach der uns vorliegenden Fassung der Sage für seinen „Übermut" gestraft, indem Indra ihm beweisen will, daß er „der wahre Herr" (satpati) sei (**10**, 8, 9). In dem Kampfe mit Vṛtra (vṛtratûrya), einerlei, ob es der nämliche Kampf ist wie der zuvor geschilderte, oder der gewöhnlich (s. Kap. IV) als solcher bezeichnete, stehen die Maruts T. nicht minder als Indra zur Seite. Abgesehen hiervon aber kann das Auftreten der Maruts (und der Winde **10**, 115, 4; vgl. **2**, 34, 10. 14) in T.'s Gesellschaft, falls dessen Mondnatur erwiesen oder wahrscheinlich gemacht ist, nicht überraschen, da auch der Mondgott Soma mit denselben verbunden ist (vgl. z. B. **9**, 66, 26).

Wenn soeben auf die sonderbare Erscheinung hingewiesen wurde, daß T. dem ebenfalls ursprünglich den Mond bedeutenden Viṣvarûpa feindlich entgegentritt, so mag auch eines anderen Sagenrestes Erwähnung geschehen, in welchem der Mond dem Monde als Retter in der Not erscheint. T., in einer Grube gefangen (eingesperrt), ruft die Götter um Hilfe; dies hörte Bṛhaspati — derselbe, der auch (**8**, 85 [96], 15) Indra unterstützt, wo es gilt, den „Tropfen" (drapsa = indu = soma, den Mond) wieder frei, d. i. hell zu machen — und er schuf ihm aus der Enge Weite, d. i. befreite ihn. Für die Annahme aber, daß Bṛhaspati, bevor er zur liturgischen Gottheit erhoben wurde, ein echtes Naturwesen, und zwar der Mond gewesen, haben wir gute Gründe (s. u.).

Möglicherweise klingt die natürliche Bedeutung von T. noch leise nach in den Stellen des 8. Buches (47, 13—17; vgl. AV. **19**, 56, 4), worin Böses, vornehmlich der böse Traum auf T. Âptya gewünscht wird. Der neben T. stehende Dvita freilich verrät, daß der Verfasser die Worte mehr spielend als im Ernste gebrauchen will.

Wir sind in dieser Ausführung über T. Â. absichtlich nicht von der Etymologie des Namens ausgegangen. Nachdem sich uns aber die ursprüngliche Bedeutung der mit diesem Namen bezeichneten Gottheit auf exegetischem Wege ergeben hat, mag schließlich auch der Name für die mit ihm verbundene Vorstellung eintreten. Es ist nun zunächst offenbar bloßer Zufall, wie eine Vergleichung von **10**, 8 v. 7 mit v. 8 und andererseits von **8**, 47, 13—17 und **8**, 12, 16 mit Vâl. **4**. 1 zeigen kann, daß an einigen Stellen (30 mal) einfach Trita, an andern Trita Âptya (7 mal) und wieder (4 mal) Âptya allein steht. Âptya ist wohl, ob durch volksetymologische Anlehnung, wie Bartholomae will, oder nicht, von âp, Wasser abzuleiten, heißt also viel- 16
leicht der „Wässerige" und würde so seinerseits die Mondnatur dieses Gottes bestätigen. Aus dem Beiwort Âthwya, welches der iran. Thraetaona empfängt, ist nicht viel zu gewinnen, denn Thrita heißt nie Âthwya, und der ind. Traitana (**1**, 158, 5) ist nicht mit Thraetaona verwandt, wohl aber dessen Gegner Azhish Dahâka mit Ahi, dem wir einmal (**10**, 48, 2) in der Tritasage

Digitized by Google

begegnen. Auch kämpft Thraetaona seine Kämpfe nicht am oder im Himmel aus, wie Trita. Thraetaona gilt als ein Nachkomme des ermordeten Yima (ind. Yama), und unter Thraetaonas Nachkommen befindet sich auch einer namens Manushcithra, ähnlich wie den Indern Manu als Nachfolger Yamas erscheint. Bei Trita hat die Bedeutung „der dritte", welche dem Verfasser von **8**, 47, 16 vorschwebte, vielleicht doch mehr für sich, als es auf den ersten Blick den Anschein haben möchte. Wiederholt nämlich ist im ṚV. von einem dritten Ort (Raum, Spur), die Rede, der als „höchster" den zwei niederen gegenübergestellt wird. Die Erklärung dieses dritten oder höchsten Ortes in Beziehung zu Gott Vishṇu hat uns darauf geführt, in ihm den Zustand dieses Gottes während der Nacht zu vermuten. „An seinen dritten (Ort) wagen sich nicht einmal die befiederten, geflügelten Vögel heran" (**1**, 155, 5), oder „Vishṇu wohnt in des Raumes Ferne" (rajasaḥ parâke **7**, 100, 5). Dazu vgl. S. 33 f. und **3**, 55, 10; **10**, 123, 5. 8; **4**, 50, 4. Auch an **10**, 45, 1 (tṛtîyam apsu von Agni) kann erinnert werden, besonders aber an v. 2: „wir kennen, o Agni, deine drei (Geburten) an drei Orten . . . wir kennen deinen höchsten verborgenen Namen, den Brunnen kennen wir, woher du gekommen" und v. 3: „dich, als du im dritten Raume (tṛtîye rajasi) standest, haben in der Wasser Schoße die Kühe wachsen gemacht". T. scheint mithin seinen Namen von diesem höchsten Standort erhalten zu haben; er ist die Personifizierung desselben, gewissermaßen der „Ferne", Trita Âptya also „der Ferne in den Wassern" (vgl. **2**, 35, 14, sehr bezeichnend für unsere Auffassung), woher es auch kommen mag, daß er überhaupt für etwas recht Entferntes steht (**8**, 47, 13 ff). Warum aber gerade der Mond als soweit abgelegen, als unzugänglich gedacht wurde, während die Sonne den Menschen zugänglich ist (vgl. **1**, 155, 5; **7**, 99, 1), hängt damit zusammen, daß die Nacht sein Bereich ist, die alles ferne rückt, wie sie es auch ist, die (im Monde) die Dahingegangenen beherbergt. Nur der Mond kennt sich da aus (s. u. Yama u. Kap. VII). Für die Auffassung des Mondes als des höheren, ferneren gegenüber der Sonne vgl. auch AV. **18**, 2, 32: „Yama ist der höhere (fernere), Vivasvant der niedere (nähere), darüber hinaus sehe ich nichts."

8. Der Aufenthalt des Mondes in den Wassern („der Mond ist mitten in den Wassern" **1**, 105, 1) findet einen unzweideutigen Ausdruck in einer andern alten, zwar ebenfalls der unmittelbaren Empfindung der ṛgvedischen Sänger entrückten, immerhin aber in ungleich frischeren Zügen als Trita uns überlieferten Gottheit, in Apâṃ Napât, dem „Wasserkind", das von den Indern und Iraniern angerufen wird.

Außer einzelnen zerstreuten Stellen feiert den Mondgott unter diesem Namen das umfangreiche Lied ṚV. **2**, 35, aus welchem wir einige besonders charakteristische Verse oder Versteile herausheben. v. 3: „Ihn, den Reinen, den Strahlenden, das Wasserkind umgeben die reinen Wasser." v. 4. „Die ernsten Jungfrauen umwandeln den Jugendlichen (vgl. **9**, 14, 5 von Soma: śubhro na yuvâ), ihn schmückend die Wasser. Er leuchtet mit hellen Strahlen

Digitized by Google

bei uns prächtig ohne Brennholz in Butter gekleidet in den Wassern". v. 5. „Diesem Unerschütterlichen wünschen drei Frauen, dem Gotte die Göttinnen Speise zu geben. Wie in Abgründe ist er in die Wasser eingedrungen. Er saugt die Milch der zuerst Gebärenden." v. 7. „In dessen eigenem Hause eine Kuh reichlich Milch giebt (d. h. Soma ist). Er macht strotzen die Svadhâ (Spende) und ißt treffliche Speise. Er, das Wasserkind, anschwellend mitten in den Wassern, strahlt weithin dem Verehrer zum Glück." v. 9. „Das Wasserkind ging ein in den Schoß der querliegenden, aufrecht stehend sich in Glanz (Blitz) kleidend. Seine höchste Herrlichkeit tragend, gehen (um ihn) herum die goldfarbigen Ströme." v. 10. „Von goldener Gestalt, goldenem Antlitz, goldener Farbe ist das Wasserkind." v. 11. „Im Verborgenen wächst das Antlitz und der schöne Name des Wasserkindes, welches die Jungfrauen zusammen entzünden. Goldfarbenes ghṛta (Fett oder Butter) ist seine Speise." — Ausdrücke, wie indhate, „sie entzünden", v. 11, anidhmaḥ, „ohne Brennholz", v. 4, mehr aber noch v. 12 didhishâmi bilmaiḥ, „ ich wünsche ihn mit Spänen (für den Feuerbrand) zu gewinnen", geben zu verstehen, daß Apâṃ Napât eine dem Mond-Agni verwandte Form des Gottes bezeichnet. Lied **10**, 30 bringt die Wasser in Beziehung zu dem „göttlichen Vogel" (v. 2) und (v. 3) zu Apâṃ N. („der möge euch jetzt eine reine Welle geben"). v. 4. „Der ohne Brennholz (anidhmaḥ, cf. 2, 35, 4) leuchtet mitten in den Wassern, den die Weisen (Priester) verehren bei den Opfern, Wasserkind, mögest du madhureiche (nektarvolle) Wasser geben, an denen Indra zur Kraft erwächst". v. 5. „An denen Soma sich erfreut und ergötzt u. s. w." v. 6 wird Apâṃ N. als „Jugendlicher" bezeichnet, wie 2. 35, 4. In v. 8 ist garbho yo vaḥ „der euer (der Wasser) Sproß" eine Umschreibung für A. N., und der „Brunnen voll Süßigkeit" (madhva utsaḥ) ist ein Bild für den Mond (s. S. 34), den himmlischen Somabrunnen (vgl. madhumantam ûrmim „eine süße Welle", ebenf. v. 8). „Der berauschende, den Wolken entstammte, dreifach hin und her wandelnde Brunnen des Uṣanas" (v. 9) ist kein anderer als der Mondbrunnen. Der Mond als „Brunnen" gehört in die nämliche Kategorie volkstümlicher Anschauungen, welcher auch der Mond als „Schiff" (nau, 7, 88, 3) und „Schaukel" (preṅkha, l. c.; vgl. 7, 87, 5) angehört. Dafür war der sinnliche Eindruck maßgebend, da thatsächlich der Mond immer, wenn er einem Schiffchen gleicht, auch einer Schaukel ähnlich sieht, wobei dann (in einer bestimmten Konstellation) der unmittelbar darüber stehende Morgenstern für die Phantasie den Punkt zur Befestigung der Schaukel abgiebt.

Die Verbrüderung des Mondes mit den Wassern hat noch weitere Früchte gezeitigt. Zu Apâṃ Napât gesellen sich Varuṇa und Sarasvant, die gleichfalls dorther ihre besondere Färbung bezogen haben.

In einer jener nicht seltenen Apostrophierungen der himmlischen Wasser kommt die Stelle vor, daß Varuṇa, der König inmitten der Wasser geht, von oben her beschauend die Wahrheit und Lüge der Menschen (7, 49, 3; vgl. 1, 161, 14 adhbir

Digitized by Google

yâti varuṇaḥ samudraiḥ). Der Andeutungen nun, aus denen wir etwas über die Naturbedeutung Varuṇas entnehmen, sind in den ṚV.-Liedern nicht gerade viele vorhanden. Aus einem leicht begreiflichen Grunde. Denn V. hat sehr frühe schon seine alte Natur abstreifen und sich in die Rolle eines der Welt übergeordneten Wächters der (natürlichen und sittlichen) Ordnung hineinfinden müssen (s. Kap. III). Dennoch sind wir nicht gänzlich verlassen. Beachtung verdienen zunächst die verhältnismäßig reichlichen Beziehungen V.'s zu den Wassern.

Nicht alle diesbezüglichen Stellen sind von gleichem Werte. Außer den angeführten vgl. **7**, 49, 4, worin V. zu den Bewohnern des Meeres gerechnet (nach AV. **7**, 83, 1 steht V.'s goldenes Haus in den Wassern), **8**, 41, 8, worin er „ein verborgenes Meer" genannt wird; deutlicher v. 2: „der an der Ströme Ursprung ist, sieben Schwestern habend, ist (unter ihnen) der mittlere", d. h. umgeben von ihnen; **9**, 90, 2, wo Varuṇa, wenn er sich in die Flüsse kleidet, mit Soma verglichen wird, wenn er das Gleiche thut (oder umgekehrt).

Die Gleichsetzung V.'s mit Soma ferner scheint von mehr als nebensächlicher Bedeutung. Sie liegt vor in **9**, 73, 3. 9; 77, 5; 95, 4 (s. S. 36). Ganz im Geiste der Somalieder (vgl. z. B. **9**, 33, 5) verkündet **8**, 58 [69], 11: „Varuṇa soll hier wohnen. Ihm haben die Wasser entgegengebrüllt" (tam âpo abhy anûshata), und der folgende Vers („Ein guter Gott bist du, V., dein sind die sieben Ströme. Sie fließen in [deine] Mundhöhle, wie in eine hohle Röhre") erinnert an **2**, 35, 3, wo es von Apâṃ Napât heißt: samânam ûrvaṃ nadyaḥ pṛṇanti, „das gemeinsame Becken füllen die Ströme". An den Mond, den die Sterne umgeben, denken wir bei folgendem, an Somalieder anklingenden Verse (**1**, 25, 13): „V. kleidete sich in das Prachtkleid (nirṇij). Ringsum sitzen die Späher". Die Sterne, Varuṇa und der Mond (oder V. als Mond?) finden sich ebenfalls zusammen in der Stelle (**1**, 24, 10): „Jene Gestirne, die oben angebracht sind, werden nachts gesehen. Wohin sind sie bei Tag gegangen? (Unverletzlich sind des Varuṇa Gesetze.) Strahlend wandelt der Mond in der Nacht" (adabdhâni varuṇasya vratâni ist Parenthese).

So lassen denn die vier Gesichter, die V. hat (**5**, 48, 5), eher an die Mondphasen, als an die Himmelsgegenden denken. Ein Zeitenkenner ist V. sicher: „Er, der Opferwürdige, heilige die Opferzeiten!" (sa yajñiyo yajatu yajñiyâṅ ṛtûn **10**, 11, 1) „Für ihn — vṛshṇe, für den Starken (Stier), d. i. V. — ist aus dem

Digitized by Google

Starken (vṛshâ = Soma) durch Melkung des Himmels Milch gemolken worden" (l. c.). V. labt sich wie alle Götter am Soma. Der Mondgott V. wäre hiernach von seiner Manifestation zu unterscheiden, wie dies deutlicher noch die Verse 3 (4) in **7**, 88 zeigen. Vasishṭha spricht: „Wenn V. und ich das Schiff (den Mond, vgl. **9**, 89, 2 von Soma: ṛtasya nâvam âruhad rajishṭhâm, „das gradeste Schiff des Ṛta bestieg er", in welchem Ausdruck das himmlische Prototyp mit seinem Abbild, dem Opfer zusammenfließt) besteigen, wenn wir es mitten in's Meer treiben, wenn wir über der Wasser Rücken wandeln, werden wir uns schaukeln in der Schaukel, daß sie glänze". Die glänzende Schaukel, die goldene, die der weise König V. am Himmel (divi) gemacht hat (**7**, 87, 5), kann nur der Mond sein, und da das „Schiff" gleichwertig mit der „Schaukel" gebraucht wird, so ist auch selbstredend dieses der Mond und samt dem Meere dorthin zu versetzen, wo auch die Schaukel sich befindet, und nicht auf „das reale irdische Meer", wie Brunnhofer will. An den Mond zu den- 17
ken, mahnt auch **7**, 87, 6: „Hinab in das Meer stieg V. gleichwie Dyaus, vergleichbar einem weißen Tropfen (drapso na ṣvetaḥ)". Der leuchtende Tropfen hier kann kaum verschieden sein von dem „süßesten, rötlichen, erfreuenden Tropfen, den die Götter sich zum Rauschtrank machten" (**9**, 78, 4). Weiter heißt es (ebenda) von Varuṇa: „In der Tiefe gebietend (gambhîraṣaṃsaḥ), des Raumes Ausmessser (rajaso vimânaḥ)". Der Herr der Tiefe weist wieder deutlich auf den Mond, den nächtlichen, einsamen Wanderer (vgl. **5**, 41, 12 ûrjâṃ patiḥ . . . parijmâ).

Die Tiefe (der Nacht) lieh auch für sich dem Mond einen Namen: Ahi Budhnya, und der einsame Wanderer kam zur Geltung in Aja Ekapâd. In den Wassern ist der Aufenthalt beider. Sie werden zusammen und mit Trita und Apâṃ Napât angerufen (**2**, 31, 6; **6**, 50, 14; **7**, 35, 13), auch mit Bṛhaspati (**10**, 64, 4), der hier durch kavis tuvîravân „der mächtig tobende Weise" sich als Mondgott zu erkennen giebt. Ahi Budhnya — vielleicht ursprünglich Budhnya allein, dann Ahi dazu, weil man (vgl. Vṛtra und Viṣvarûpa) fand, daß er auch schaden kann (**7**, 34, 17) — sitzt „in der Tiefe der Ströme (budhne nadînâm), in den (Himmels-) Räumen" (rajassu), er ist „in (oder aus) den Wassern geboren" (abjâ) und heißt darum „die Schlange (s. S. 37) der Tiefe". Ein göttliches Wesen muß er gewesen sein, obschon er nicht blos um seine Hilfe angefleht (**5**, 41, 16; **1**, 186, 5) und auf eine Stufe mit anderen göttlichen Wesen gestellt, sondern auch gefürchtet wird und sohin auch eine dämonische Seite hat. Für „Aja" in A. Ekapâd wird man an der Bedeutung „Ziegenbock" festhalten dürfen und die Übersetzung „Treiber"

Digitized by Google

(Graßmann, Ludwig) oder „Ungeborener" (Bergaigne) zurückzuweisen haben. Die Aśvins (Sonne und Mond, s. u.) heißen einmal (**2**, 39, 2) vîrâjeva yamâ, d. i. „Mannen wie Zwillingsböcke". Hier gehen zwei zusammen, dort, wo der Mond allein genommen wird, geht einer allein, oder er ist der einfüßige (ekapâd) oder der alleingehende Bock. Bezeichnend für A. E. sind die Epitheta tanayitnu, „donnernd" und arṇava „wogend" (**10**, 66, 11; vgl. 65, 13), welche zu dem, was wir vom Mondgott Soma wissen, vortrefflich stimmen und bei den knappen Andeutungen, die der ṚV. (und AV., vgl. **13**, 1, 6; TB. **3**, 1, 2, 8; Stellen, die sich nicht notwendig auf die Sonne beziehen) über den „Gott" (vgl. **7**, 35, 13) giebt, recht wertvoll sind.

Anklänge an den himmlischen Soma wird man auch in den „tausend Thoren" (**7**, 88, 5) und den „tausend Säulen" (**2**, 41, 5; **5**, 62, 6) von V.'s Wohnung bemerken, wenn man sich „Somas Sieb auf des Himmels Rücken mit tausend Strömungen" (**9**, 73, 7) vergegenwärtigt. Wie Soma „tausend Augen" hat (**9**, 60, 1; 65, 7), so auch Varuṇa (**7**, 34, 10), und es liegt nahe, auch hier an die Sterne zu denken. Indeß ist darauf kein besonderes Gewicht zu legen, wiewohl es die Angabe ergänzt, daß V. ein Lichtwesen in den himmlischen Wassern ist. Die Brâhmaṇas (z. B. TBr. **1**, 7, 10, 1; 6, 4. 8) identifizieren Varuṇa mit der Nacht (wie Mitra mit dem Tag), und eine Stelle im Śat. Br. (**12**, 9, 2, 12): „ayam vai loko Mitraḥ asau Varuṇaḥ „diese Welt gehört Mitra, jene Varuṇa" rückt V. sehr nahe an Gott Yama (vgl. ṚV. **10**, 14, 7).

In einem an die himmlische Sarasvatî gerichteten Lied (**7**, 95) tritt mitten unter Anrufungen und Lobpreisungen dieser Göttin, hier der Personifikation der Wasser, ein nicht näher bezeichnetes männliches Wesen auf, von welchem es (v. 3) heißt: „Er wuchs, der Mannhafte, unter den Frauen, der Starke, das Junge (Kind, śiśu), der Stier unter den opferwürdigen (Frauen)". Wer allein hiermit gemeint sein kann, liegt auf der Hand. Offenbar nur ein Soma verwandtes Wesen, da keines der angeführten Attribute diesem fehlt und insbesondere vâvṛdhe („er wuchs") und śiśu („das Kind") bezeichnend ist auch für Soma, das Sonnenkind, zumal letzteres (vgl. **9**, 1, 9; 33, 5 u. s. f.), das in den Wassern wächst (zunimmt). Auch an Apâṃ Napât könnte man denken. Nun dieses männliche Gegenstück der Sarasvatî wird **7**, 96, 4—6 ausdrücklich mit seinem Namen genannt; es ist Sarasvant. Nachdem v. 1 Sarasvatî als „die asurische (herrliche oder herrschende) der Ströme" gefeiert worden, mit einer Anspie-

Digitized by Google

lung (v 2) darauf, daß sie das Prototyp oder die Genie der irdischen Sarasvatī (und zwar hier wahrscheinlich des „heiligen" Flusses der Brahmanen) sei, läßt uns v. 4 in Sarasvant einen Gott erkennen, welcher (den Frauen) Fruchtbarkeit verleiht, dessen Wellen madhureich (süß, vgl. **2**, 35, 8 s. S. 39) sind und von ghṛta triefen (v. 5), und mit der Bitte: „An der schwellenden Brust des S., der allsichtbar (allschön) ist, möchten wir uns erfreuen an Kindern und Nahrung" schließt das kleine Lied. Solche Redewendungen passen nur auf ein Lichtwesen, genauer allein auf den Mond. Klarer spricht sich **1**, 164, 52 aus:

„Den himmlischen Vogel, den schöngefiederten, den großen, der Wasser Sprößling, den sichtbaren (schönen) unter den Pflanzen, der zur rechten Zeit mit Regen erquickt, S. rufe ich zu Hülfe."

9. Teilweise neue Anschauungen über den Mond bringt Yama zur Geltung. Yama, für den wir eine iranische Parallele in Yima besitzen, ist der Mond als „Sterblicher", oder besser als „Sterblicher und Wiederauflebender" (vgl. 10, 55, 5; 85, 18. 19). „Yamas unsterbliche Geburt laßt uns verehren!" (**1**, 83, 5) Dies ist die primäre Vorstellung. Als sekundäre reiht sich daran jene an, die Y. zum Führer der Verstorbenen auf den Himmelshöhen macht (**10**, 14, 1). Von ihm sagt ein Vers (AV. **18**, 3, 13):

„Der starb als der erste der Sterblichen,
Der hinging als erster zu diesem Ort (Jenseits),
Vivasvants Sohn, den Menschenversammler,
Yama, den König mit Havis (Opferguß) verehre."

Übereinstimmend nennen AV. und ṚV. (**9**, 113, 8; 10, 14, 1. 5; 58, 1; 60, 10; 164, 2) Yama „Sohn des Vivasvant", so daß dieser Punkt ganz außer Betracht bleiben kann. Der Sonnengott ist Y.'s Vater, und Y. wird „Gott" (deva im eigentlichen Sinne vgl. **10**, 51, 1—3) nicht blos genannt, sondern auf ihm „beruht" sogar das Opfer (AV. **18**, 2, 32 und Kap. IX). Gleich andern Wesen, die „am Himmel" (divi) ihren Ort haben, wird er „mit dem Liede" besungen (**10**, 64, 3). Sonach kann die Himmelserscheinung, welcher Y. vorsteht, nur auf den Mond bezogen werden. Denn dem „Zeitenordner" Mond gebührt die Ehre, den Opferkult, wenn nicht in Gang gebracht, so doch geregelt zu haben. Er ist es auch, der regelmäßig jeden Monat stirbt (sein Licht verliert), um alsbald von neuem aufzuleben, also „der erste der Sterblichen", und doch ein Gott ist wegen seiner „unsterblichen Geburt" (**1**, 83, 5). Begreiflicherweise wurde darum Y.

Digitized by Google

als Mondgott (wie auch Soma) in den Seelen- (Manen-)Kult hineingezogen (s. Kap. VII). Die an sich sonderbare Ausdrucksweise (**1**, 35, 6): „Drei Himmel giebt es, zwei in Savitṛs Bereiche und einen in Y.'s Welt" fügt sich treffend in jene S. 38 erwähnte Auffassung ein und ist ein weiterer Beweis für Y.'s Mondnatur, während der Gedanke, daß Y. das Opfer trage, ihn außer mit Soma auch mit Viṣvarûpa verbindet, „auf den sie (die Götter) die Opfer gegründet haben" (**10**, 76, 3). Dieser Viṣvarûpa, Tvashṭṛs Sohn, der später ein Dâmon geworden (s. Kap. VII), war, wie schon hieraus ersichtlich, von wesentlich gutem Charakter, und die Epitheta goarṇas „rinderreich" und aṣvanirṇij „rossegeschmückt" (l. c.) besagen, daß er über das Ambrosia der Götter verfügt; und wenn man „im Hause des Mondes den geheimen Namen des Rindes (der Kuh) Tvashṭṛs" kennt (**1**, 84, 15), so ist, da zwischen Sonne und Mond eine Art Gütergemeinschaft besteht, der Ursprung dieses Ambrosia klar genug erwiesen. Was den Namen Viṣvarûpa betrifft, welcher ebensogut auch einem Sonnenwesen gegeben (s. S. 31) und an sich schon als ein Zeugnis für die Gemeinschaft seines Trägers mit der Sonne betrachtet werden könnte, so mag derselbe (vgl. jedoch Ṣat. Br. **1**, 6, 3, 1) aus Redensarten, wie die folgenden, hervorgegangen sein: „Alle Gestalten annehmend (viṣvâ rûpâṇy âviṣan), geht „sich läuternd, der Liebliche dorthin, wo die Unsterblichen sitzen" (**9**, 25, 4), oder: „Aufrecht stand der Gandharve auf dem Himmelsgewölbe alle seine Gestalten beschauend" (viṣvâ rûpâ praticakshâṇo asya **9**, 85, 12). Anderes s. Kap. VIII, woselbst auch das Nötige über Uṣanas Kâvya (oder Kavi) mitgeteilt wird, der „aus der Ferne" (parâvataḥ) Indra zu Hilfe kommt (**1**, 130, 9) und seiner Naturbedeutung nach (gleich Trita) ein lunares Wesen ist. Auch über Dadhyañc s. ebenda. Von beiden aber gilt, daß sie schon um des Anteils willen, den sie in der Sage ausschließlich für sich in Anspruch nehmen dürfen, als selbständige Gestalten festgehalten werden müssen. War solches auch in gleichem Maße bei weiteren Namen der Fall, zu deren Hypostasierung und Übertragung auf den Mond wenigstens Ansätze vorhanden sind, bei Vena und Gandharva? Wir lassen dies dahingestellt und möchten der subjektiven Empfindung des Lesers nicht vorgreifen. Darum geben wir hier einfach jene Verse wieder, von welchen die Entscheidung abhängt.

Digitized by Google

Für vena als Appell. zu Soma vgl. **9**, 21, 5. (Die sonstigen appellat. Beziehungen des Wortes können hier außer Acht gelassen werden.) So bleibt nur **10**, 123 übrig. Hier wird vena jedenfalls nicht direkt in appellativem Sinne verwendet und soll daher, um nichts Fremdartiges hineinzutragen, mit „Liebender" übersetzt werden.

1. Dieser „Liebende" möge erregen die Pṛśnitöchter (die Maruts), der Lichtgeborene bei des Raumes Ausmessung. Beim Zusammenfluß der Wasser kosen mit Liedern die Weisen (die Maruts) diesen, gleich als wäre er der Sonne Kind (vgl. AV. **2**, 1, 1). 2. Aus dem Meere erhebt der „Liebende" (seine) Welle, der Wolkengeborene; der Rücken des Lieblichen ward sichtbar. Auf des Ṛta (Ordnung und Opfer) Rücken, auf höchster Stätte strahlte er. Dem gemeinsam Schoß brüllten entgegen die Scharen (Maruts, vgl. AV. 2, 1, 1). 3. Dem gemeinsamen entgegenbrüllend standen zahlreich da des Kalbes Mütter, die das gleiche Nest haben. Auf des Ṛta Rücken wandelnd lecken ihre Stimmen von dem süßen Ambrosia (madhvo amṛtasya). 4. Kennend (seine) Gestalt flehten die Weisen. Zu des Büffels Gebrüll sind sie gekommen. Nach der Ordnung gehend traten sie zum Strom. Es fand der Gandharve die unsterblichen Namen (vgl. **4**, 27, 1; **10**, 177, 2; AV. **2**, 1, 2—3). 5. Die Apsaras, dem Buhlen zulächelnd, die Buhlerin trägt (ihn) im höchsten Himmel. Es wandelte an des Geliebten (d. i. der Sonne) Stätten der Geliebte. Es setzte sich auf goldenen Fittig der „Liebende". 6. Da erblickten sie liebenden Herzens am Himmelsgewölbe dich als Vogel dahinfliegend, den Boten Varuṇas mit goldenem Fittig, den an Yamas Stätte (d. i. in der Nacht) eifrigen Vogel. 7. Aufrecht stand der Gandharve auf dem Himmelsgewölbe, (uns) entgegen seine buntfarbigen Waffen tragend. Sich kleidend in ein Gewand lieblich zu schauen, schuf er die wie die Sonne geliebten Namen. 8. Als der Tropfen trat in das Meer, schauend mit des Geiers Auge im Himmelsraume, schuf (sein) Strahl, am reinen Licht sich erfreuend, im dritten Raume Liebes.

Parallelen aus den Somaliedern stehen so reichlich zur Verfügung (m. vgl. nur **9**, 34, 5; 33, 5; 85, 9 ff; 86, 36; 68, 8; 86, 14; 38, 4; 25, 6), daß die Deutung auf den Mond unabweisbar ist. Zugleich sind Vena und Gandharva hier enge mit einander verknüpft, so daß wohl auch eine begriffliche Gemeinshaft zwischen beiden anzunehmen ist. Am deutlichsten tritt

Digitized by Google

dies aus v. 5 hervor. Sollte nicht darin eine Anspielung an die erotische Seite und Thätigkeit des Mondes enthalten sein? Klar ist nur der Zusammenhang beider, oder, wenn beide auch hier bloße Namen für Gott Soma wären (was nach **9**, 86, 36 und 97, 41 [apâṃ garbha], weniger nach 9, 83, 4; 85, 12; **10**, 177, 2; **1**, 22, 14; **10**, 10, 4 wahrscheinlich ist), des von ihnen bezeichneten Wesens mit den Wassern.

10. Die Nacht mit ihren Schrecken stellt an den Gott, der sie überwinden soll, keine geringen Anforderungen, und die Kraft, die dazu gehört, das chaotische Dunkel dem Lichte und der Ordnung zu unterwerfen, verdient darum allerdings bewundert und gepriesen zu werden. Personifiziert tritt sie uns im ṚV. als Bṛhaspati entgegen, auf den deshalb der Dank der Menschen alles Lob und alle Ehren häuft, „der (seinen) Freunden vielen Anlaß giebt zur Somapressung“ (**7**, 97, 7). An oder mit seinem scharfen Horn spießt er die Unholdin auf (**10**, 155, 2, sein Epith. tikshṇaśṛṅga). Unter Donner bläst er das Dunkel hinweg (**4**, 50, 4) und verdrängt mit demselben auch jene unheimlichen Wesen, die des Nachts allerhand Spektakel machen (parirâpas), und wenn er „den lichtvollen Wagen des Ṛta“ (Ordnung) besteigt, hat die Herrschaft der Feinde und Plagegeister (rakshas) ihr Ende erreicht (**2**, 23, 3). Wie der Donner, so ist auch der Blitz in Bṛhaspatis Gewalt (l. c. v. 14.) Der Donnerkeil (vgl. AV. **11**, 10, 13) — eine Axt (ṚV. **10**, 53, 9) und ein goldenes Schwert (**7**, 97, 7) — gehört zu seiner Ausrüstung, wenn er in den Kampf auszieht, um (je nach der Auffassung) bald den Felsen zu spalten (**6**, 73, 1), bald den Kuhstall zu öffnen (**2**, 23, 18), bald Vala zu besiegen (sprichwörtlich nach AV. **9**, 3, 2) u. s. w. So ist denn auch sein Name „Herr der Kraft“ recht bezeichnend. Zwar umfaßt Bṛhaspati noch andere Funktionen, indes wird man finden, daß dieselben vor jenen zurücktreten, die ihn zum Gebieter über den Spuk der Nacht erheben. Nur eine Stelle (**10**, 97, 15. 19) läßt die Pflanzen hervorsprießen auf Bṛ.'s Geheiß, während einige Dutzend für seine Kraft und Stärke im Kampfe gegen das Dunkel zeugen. Hier ließ es die Sagenbildung zugleich nicht an Versuchen fehlen, auch Bṛhaspati in Indras Kreis aufzunehmen, zum Teil von der Absicht geleitet, immer neue Bürgschaften für den nationalen Kultus zu schaffen, der sich Indra zum Grund- und Eckstein auserkoren hatte. Darüber s. Kap. VIII. Für die weitere

Digitized by Google

Entwicklung oder Umbildung Bṛhaspatis aus einem Naturgott, genauer einem Mondwesen — sein Rücken ist dunkel, er selbst aber leuchtet in seinem Hause, goldfarben nnd rötlich (**5**, 43, 12) — in einen Opfergott, den Herrn des Gebetes und der Beter (Priester) s. Kap. VI.

11. Sonne und Mond, „die beiden Genossen" (**10**, 93, 5) haben sich, wie zu erwarten, in mehr als einer „Zweiheit" dem gläubigen Sinne aufgedrängt. Das Sonnenkind und sein Vater machen selbst schon eine solche Zweiheit aus, und Vivasvant-Yama, Tvashṭṛ-Yama stellen diese auf der Abstammung beruhende Zweiheit dar. Ohne die Abstammung zu betonen, sondern lediglich neben einander stehen beide vor allem in Soma-Pûshan, indem Pûshan (s. S. 34) keinen Zweifel läßt über seine Natur und Soma sich zwar durch die Zusammenstellung mit einem Sonnengott allein noch keineswegs als Mondgott zu erkennen giebt, wohl aber durch die ihm beigelegten Merkmale (wozu auch vgl. **1**, 23, 14) und weit mehr durch den Kap. IV zu erweisenden Charakter dieses Gottes.

2, 40, 2: „Über dieser beiden Götter Geburt freuten sie (die Götter) sich. Diese beiden verscheuchten das unheimliche Dunkel. Mit diesen beiden schuf Indra das Gare in den Rohen, durch Soma-Pûshan in den Rindern." (v. 4) „Hoch am Himmel hat der eine seinen Sitz aufgeschlagen, über der Erde der andere im Luftraum. Sie sollen uns die gabenreiche, nahrungsreiche Mehrung des Reichtums verleihen, (und) Nachkommenschaft bei uns." (v. 5) „Alle Wesen schuf der eine, alles überschauend geht der andere. Soma-Pûshan helfet meinem Lied! Möchten wir mit euch alle Schlachten gewinnen!"

Nächst Soma-Pûshan hat, von Agni-Soma abgesehen (worüber s. Kap. IV), Mitra-Varuṇa, wenn wir auf die Naturbedeutung dieses Paares zurückgehen, ursprünglich kaum für etwas anderes als für eine Repräsentation von Sonne und Mond gegolten, so daß die Auslegung der indischen Erklärer durch Tag und Nacht nicht rein aus der Luft gegriffen sein dürfte. Schon TS. **6**, 4, 8 bringt Mitra und Varuṇa mit der Entstehung des Tages und der Nacht in Verbindnng.

Die Nebenordnung von Sonne und Mond mit dem Zusatz, daß beide „Zwillinge" und so fast eins sind, hat ein Paar geschaffen, das, einerlei welche etymologische Deutung man belieben 18
mag, diese Vorstellung verkörpert: die Aśvins.

Nachdem auch schon andere Mythenforscher, abweichend von der Mehrheit der übrigen, die Aśvins auf Sonne und Mond

Digitized by Google

gedeutet oder sich wenigstens dahin ausgesprochen haben, daß man sie für Sonne und Mond halten könne, versuchen wir diese Deutung, welche nach Sâyaṇa (zu ṚV. **1**, 46, 2) schon von einigen indischen Auslegern geteilt wurde, in dem von uns (S. 27) begrenzten Sinne von neuem zu stützen.

Die Lichtnatur der Aṣvins erhellt, um zuvörderst diesen Punkt festzustellen, aus einer Reihe von Beiwörtern. Sie, und zwar nur sie allein werden öfters genannt ṣubhaspati „Glanzesherrn", (**10**, 61, 15) arcimantâ „strahlenreich", (**1**, 15, 11; Vâl. 9) didyagnî „mit leuchtenden Feuern", (**1**, 3, 3) rudravartanî „rotbahnige", (**1**, 109, 4) supâṇî „mit schönen Händen", was sonst nur von Lichtgottheiten gesagt wird; wiederholt heißen sie usrâ „die leuchtenden", (**8**, 8, 2) hiraṇyapeṣasâ „mit goldenem Schmuck versehen". Die A. fahren „auf hellstrahlendem Wagen" (rathena puruṣcandreṇa **7**, 72, 1), „auf goldenem Wagen" (**1**, 139, 3. 4). Ihre Rosse sind hiraṇyapâṇî (**8**, **7**, 27), ihre Schwäne hiraṇyaparṇâ (**4**, 45, 4). Sie strahlen „in eigenem Glanze" (ṣriyâ tanvâ ṣubhânâ (**7**, 72, 1) u. s. w. Ebenso unzweideutig tritt einerseits aus **2**, 39; **10**, 106, 3. 9; **5**, 78, 1—3; **8**, 35, 7—9; 90 [101], 7 die innige Verbindung und andererseits aus **1**, 181, 4—6; **5**, 73, 4 die Verschiedenheit beider hervor. Als „Söhne des Dyaus" (divo napâtâ) werden beide unterschiedlos bezeichnet (**1**, 182, 1; vgl. **10**, 61, 4; **4**, 43, 3; **44**, 2), allein der eine wird als siegreicher Held für eines tüchtigen Helden (sumakhasya), der andere als Reicher für des Dyaus Sohn gehalten (**1**, 181, 4). Des Dyaus Sohn ist speciell die Sonne (**10**, 37, 1), diese selbst aber wird als Held (makha (**1**, 6, 8; 138 1; **6**, 71, 1), mithin als Sohn der Sonne der Mond bezeichnet. Da indes die angezogene Stelle nicht unanfechtbar ist, so soll lieber von ihr abgesehen werden. Ein Unterschied besteht zweifellos zwischen den beiden Aṣvins, und es fragt sich nur, an was für einen wir zu denken haben. Die Deutung von
19 Bollensen auf Morgen- und Abendstern, bezieh. die Venus, die als Morgenstern der Sonne voraufgeht, also westlich von ihr steht, und als Abendstern auf sie folgt, mithin östlich von ihr steht, ist weit besser als
20 die andere von Myriantheus, wonach die Aṣvins das Zwielicht bedeuten sollen, gleichwohl befriedigt sie nicht. Einmal spielen Sterne im Glauben und Kultus der alten Inder überhaupt keine selbständige Rolle. Sodann können die A. nur künstlich und gewaltsam auf Sterne, hingegen auf Sonne und Mond leicht und natürlich bezogen werden, vorausgesetzt, daß man diese als ein Wesen auffaßt, welches am Tage als Sonne und in der Nacht als Mond den Menschen leuchtet (â divo jyotir janâya cakratuḥ **1**, 92, 17).

Die A. heißen (**1**, 46, 2) sindhumâtarâ, d. h. sie sind im (himmlischen) Ocean entsprungen. Ihr Wagen geht im (Wolken-) Meere (**1**, 30, 18). Die A. kommen dreimal des Nachts und dreimal des Tags (**1**, 34, 2). Sie schließen den Himmel (nâkam) auf (**1**, 139, 4). Ihr Weg führt durch den (Himmels-) Raum (rajas). Um den Himmel rollt das eine Wagenrad der A., während sie das andere „an des Stieres Scheitel" (aghnyasya mûrdhani), d. i. auf der Erde (bei den Opfern) anhalten (**1**, 30, 19), und doch ist es ein und derselbe gleichgeschirrte Wagen (samânayojano rathaḥ, v. 18). Die A. sind „Herumwandler"

Digitized by Google

(parijmânâ) oder werden mit solchen verglichen (**1**, 46, 14; **10**, 106, 3; vgl. 5, 41, 12). Da der Ushas' Wagen ihnen vorauseilt (**1**, 34, 10), sind sie mit der Sonne, und da ihrem „Glanze" Ushas folgt (**1**, 46, 14), ebenso auch mit dem Monde zu identifizieren (vgl. **10**, 85, 19 von Soma: ahnâṃ ketur ushasâṃ ety agram „als Lichtzeichen der Tage geht er vor der U. her"). Die Morgenröte ist daher der A. „Freundin" (**4**, 52, 2. 3) oder auch ihre „Schwester" (**1**, 180, 2; s. Sâyaṇa zur Stelle). Auf der anderen Seite ist die Morgenröte als Saraṇyû (s. v. a. die Rasche) und Gemahlin Vivasvants und diesem „gleichfarbig" (savarṇâ) auch die Mutter der A. (**10**, 17, 2; vgl. **3**, 39. 3), letztere hier als Sonnenwesen gedacht. Mit der „Nacht" (**10**, 17, 1 paryuhyamânâ . . . nanâśa; vgl. AV. **3**, 1, 10) erzeugt Vivasvant Yama den Mond, die andere Seite der A , und „Saraṇyû verließ die Zwillinge" (Sonne und Mond). Jenes Doppelwesen der A. ist im ṚV. freilich schon fast gänzlich verwischt, und namentlich mußte die Art, wie ihr „frühes" Kommen (**5**, 77, 1. 2; **1**, 22, 1; **4**, 45, 2; **10**, 40, 1. 3; vgl. **8**, 22, 14) betont wird, irreführen. Den hauptsächlichsten Anlaß aber, nicht nur die ursprüngliche Bedeutung, sondern die Naturseite der A. überhaupt zu verdunkeln, gab die Volkssage, welche sich des Aśvins-Kultus bereits zu einer Zeit bemächtigt zu haben scheint, als dieser noch verhältnismäßig wenig den autorisierten Religionsformen amalgamiert war. Rückwirkend wird die Volkssage (s. Kap. VIII) ihrerseits mitgeholfen haben, den A. auch nachmals im brahmanischen Kultus das eine oder andere Attribut zuzusichern und jenes Widerstreben zu besiegen, welches man anfangs gegen ihre Aufnahme in den Kreis der offiziellen, am Soma teilhabenden Gottheiten empfunden hat, so daß sie nun erst recht mit Vorliebe als Ärzte und Nothelfer aller Art verehrt und angerufen wurden.

Von den A. empfangen die Bienen den Honig (**1**, 112, 21). Dies schließt eine Beziehung der A. zu den Pflanzen ein wie zu den die Pflanzen befruchtenden Wassern. Die A. sind dânunaspati, „Herrn des Taus" (**8**, 8, 16; so auch Mitra-Varuṇa **1**, 136, 3; **2**, 41, 6), sie begießen das Weideland mit ghṛta (**8**, 5, 6), legen den Keim (garbha) in alle Wesen, treiben Feuer, Wasser und Bäume hervor (**1**, 157, 5). Sei es nun, weil der Honig selbst schon ein beliebtes altindisches Medikament war, oder weil in „Kräutern und Wassern" Heilkraft liegt (**1**, 23, 19; **10**, 97, 17), so kam es, daß die A. als „Ärzte" in Ehren gehalten und um ihre Hilfe angesprochen wurden:

yuvaṃ ha sthо bhishajâ bheshajebhir „Ihr seid ja Ärzte mit Heilmitteln!" (**1**, 157, 6).

uta tyâ daivyâ bhishajâ „Und diese göttlichen Ärzte
śaṃ naḥ karato aśvinâ mögen uns Heil bereiten!" (**8**, 18, 8).

Wir schließen dieses Kapitel mit einem jener Rätsel (brahmodya), durch welche sich die fragelustigen Inder von ehedem die Zeit zu vertreiben suchten. Beim vorliegenden (**8**, 29) lag der Witz darin, den Namen der einzelnen Gottheit aus ihren Attributen oder Emblemen zu erraten. Der Leser wird höchstens nur in zwei oder drei Fällen in Verlegenheit kommen, wo die betref-

Digitized by Google

fenden Gottheiten, die gemeint sind, noch nicht bereits im Rahmen des gegenwärtigen Kapitels untersucht wurden.

1. Rotbraun der eine, wandelbar, schön und jung,
   Er salbt mit gold'ner Salbe sich (Soma als Mond, s. Kap. IV).
2. An seinem Ort in Strahlen ein and'rer sitzt,
   Ein Weiser in der Götter Schar (Agni als Sonne, s. Kap. IV).
3. Die Axt von Eisen trägt in der Hand der dort;
   Sein Platz ist in der Götter Schar (Tvashṭṛ).
4. Den Keil ein andrer hält in der Hand gar fest,
   Womit er seine Feinde schlägt (Indra, s. Kap. IV).
5. Und einer führt ein scharfes Geschoß bei sich,
   Der, hell und stark, mit Harn uns heilt (Rudra, s. Kap. V).
6. Ein and'rer lebt vom Weg, wie der Räuber auch,
   Er weiß es, wo die Schätze sind (Pûshan).
7. Und dreimal schreitet einer weit aus im Raum,
   Dorthin, wo Götter am Trunk sich freu'n (Vishṇu).
8. Auf Flügelrossen wandern mit einer zwei,
   Sie fahren hin in weite Fern (Die Aśvins, s. Kap. VIII).
9. Es nahmen zwei, die Höchsten, im Himmel Platz,
   Allherrscher, schlürfend Opferschmalz (Mitra-Varuṇa).
10. Ein mächt'ges Lied ersann eine Sängerschar,
    Womit die Sonne sie entflammt (Die Atris, s. Kap. VII).

Drittes Kapitel.

Varuṇa und sein Kreis.

1. Mit Varuṇa verband der religiöse Glaube ursprünglich die Vorstellung einer ganz konkreten Naturerscheinung (s. S. 39 ff.). Auf dieser primitiven Stufe blieb man jedoch nicht lange stehen. Zwar war der Glaube an den Mondgott Varuṇa vor völligem Absterben einigermaßen durch die Tradition geschützt, allein es getraute sich dieselbe nur halblaut und verblümt anzudeuten, woran manche, für die Varuṇa mehr war als der Mond, bei seinem Namen immer noch dachten.

Die neuen Gedanken, die allgemach hineingetragen wurden, scheinen in den Köpfen Weniger ausgereift zu sein und aus dem Varuṇa-Kultus frühzeitig eine Art esoterischer Religion geschaffen zu haben. Aus dieser Abgeschlossenheit, in welcher derselbe vielleicht, wenn er länger ungestört sich hätte entfalten können,

Digitized by Google

für die Inder das Nämliche geleistet haben würde, was für die Iranier die Reform Zarathustras gethan, befreite ihn wider Willen der immer mächtiger um sich greifende Indra-Kultus und nötigte ihn, an diesen Zugeständnisse zu machen, die seinen Grundsätzen nichts weniger als angemessen waren.

Wie Vieles nun durch den bei jeder solchen Annäherung von fremden Kulten an einander unvermeidlichen Ausgleichungsprozeß für uns unwiederbringlich verloren gegangen ist, kann niemand sagen. Aber auch in ihrer jetzigen Gestalt ragen die Varuṇa-Lieder, vorab die des 7. Buches (der Vasishṭhas) in majestätischer Größe hervor, und bekunden in ihrer Mehrheit kein geringes Maß von Ernst und sittlicher Tiefe, von geistiger Erhabenheit und Wärme der Empfindung und eine Sprache, die stark an die Psalmen erinnert.

Suchen wir dafür den springenden Punkt zu ermitteln, so eröffnet sich am besten eine Perspektive in die allgebietende Stellung unseres Gottes, wenn wir ein Epitheton in's Auge fassen, das für Varuṇa ebenso charakteristisch ist wie für den alten Dyaus die Bezeichnung „Vater". Varuṇa erhält das Beiwort „König" (râjan). Mit Dyaus war die Vorstellung des Familienoberhauptes unzertrennlich verknüpft. Dieselbe Stellung, die der Vater in der Familie einnimmt, kam auch dem himmlischen Asura zu, nur mit dem Unterschied, daß er der All-Vater und darum auch von allen zu verehren ist, wie sonst kein Vater. Eine solche Vorstellung versetzt uns in patriarchalische Zustände und leiht dem Verhältnis des Menschen zur Gottheit einen Zug von Vertraulichkeit. Die Hoheit und Macht, die den König umgiebt, nur potenziert und erweitert, ist V. eigen. Er ist König, und dies sagt genug. Der König befiehlt, und die Menschen müssen gehorchen. Sie sind seine Unterthanen. Der König hat die Zügel der Regierung in der Hand und läßt alle, die zu seinem Reiche gehören, seine Macht fühlen. Er bestellt Aufseher, die ihm getreuen Bericht über alle Vorgänge zu erstatten haben. Der König führt das Schwert der strafenden Gerechtigkeit und flößt dadurch den Übelthätern Schrecken ein. Zur Erhöhung seines Ansehens umgiebt er sich mit einem Hofstaat u. s. w Wir werden gut daran thun, die verschiedenartigen Momente, die im Idealbilde Varuṇas zusammengeflossen, aus der einen Grundvorstellung eines Königs heraus zu begreifen und daher die

Digitized by Google

Naturbedeutung des Gottes zu diesem Zwecke völlig außer Acht zu lassen.

Die vedischen Dichter, welche zu Varuṇas Ehrenpreis sangen, werden nicht müde, das Königtum ihres Gottes zu verherrlichen. V. ist für Vasishṭha (**7**, 34, 11) „König der Königtümer" (râjâ râshṭrânâm), für Atri (**5**, 85, 3) „König der ganzen Welt" (viṣvasya bhuvanasya râjâ), für Gṛtsamada (**2**, 27, 10) „König über alle, Götter und Sterbliche" u. s. w. Die „Allherrschaft" (sâmrâjya) wird V. beigelegt (vgl. **1**, 25, 10), und „Allherrscher" (samrâj) wird derselbe nicht weniger häufig genannt als er „König" heißt. In dem Streit des Indra und Varuṇa (**4**, 42) — einem Stück alter Legendenpoesie — beruft sich V. (v. 2) auf seinen Königstitel: „Ich bin König Varuṇa" (aham râjâ varuṇa). Eine Parallele hierzu bietet **10**, 132, 4, wo der Dichter beteuert: „Du, o V., bist König von allem", denn die Motivierung geschieht beiderseits durch einen verhüllten Angriff auf den alten Asura (s. S. 23 und l. c. „mir wohnen inne die uranfänglichen Asura-Eigenschaften", d. i. jene, welche der Asura hatte). In Varuṇas Königtum ist also das frühere Asuratum aufgegangen, oder V. ist Asura a fortiori, weil er König ist.

„Vor V.'s Thron sind alle Götter" (**8**, 41, 7). „Sie folgen seiner Weisheit" (**4**, 42, 1) und bilden die eine Hälfte seiner Untergebenen (l. c.). In V.'s Bereich gehören aber auch alle Welten (**8**, 42, 1). Sie beruhen auf ihm (**7**, 87, 5) „Er hat Himmel und Erde auseinandergestützt, das hohe Himmelsgewölbe (nâka) emporgestoßen, das Gestirn und die Erde getrennt" (**7**, 86, 1; vgl. **6**, 70, 1). „Den Himmel befestigte der allwissende Asura. Er maß aus die Weite der Erde. In allen Welten ließ der Allherrscher sich nieder" (**8**, 42, 1). Macht paart sich in ihm mit Wissen. Allen seinen Werken ist der Stempel höchster Weisheit aufgedrückt. Kein anderer reicht an sie heran und kann machen, was V. möglich ist, „daß die eilig (in's Meer) sich ergießenden Flüsse mit ihrem Wogenschwall das eine Meer nicht füllen" (**5**, 85, 6). Die Naturordnung hat V. zu ihrem Urheber. „Auf dich sind wie auf einen Berg gestellt die unerschütterlichen Gesetze" (apracyutâni vratâni **2**, 28, 2). „Unverletzlich sind V.'s Gesetze" (**1**, 24, 10). Er ist es, der sie festhält (dhṛtavarta **1**, 25, 10)

2. Die Idee des Gesetzes (vrata, dhâman, am häufigsten aber ṛta) ist kein ausschließliches Gut der Varuṇalieder. Wie

Digitized by Google

kommt es aber, daß gleichwohl Varuṇas (oder Mitras und Varuṇas) Gesetze typisch geworden sind? Soma wird (**9**, 20, 5; 57, 3) einem König verglichen, dessen „Gesetz“ gut ist (râjeva suvrata), und seine Gesetze werden denen Varuṇas gleichgestellt (**1**, 91,3; **9**, 88, 8). Beachtet man dazu, wie oft V.'s Wirken als eine Folge des ṛta dargestellt oder in einer Weise auf das ṛta zurückgeführt wird (vgl. **2**, 28, **4**), daß dieses gleichsam die Seele desselben auszumachen scheint, so wird man kaum fehlgreifen, wenn man in V. die Verwirklichung jenes Gedankens sieht, daß die höchste Kraft bestimmt ist durch ihr eigenes Wesen und wesentlich Gutes schafft, weil sie ihrem Wesen nach gut ist. Eine solche Auffassung von der Gottheit mußte auch Früchte für's Leben tragen, und sie that es wirklich, denn V. ward so recht der Gott der sittlichen Weltordnung.

„Hüter der Ordnung“ (ṛtasya gopâ **9**, 73, 8) ist V. zwar der Sonne am Himmelsfirmament gegenüber, die ihren Weg macht, ohne davon abzuweichen, nicht minder wie für den Menschen auf Erden, die ganze Welt wird ja durch die Ordnung beherrscht (**5**. 63, 7), doch allein dem Menschen gegenüber offenbart sich V.'s Wille als Strenge, Zorn und Strafe, fühlbar und furchtbar. Denn dem Menschen in seiner Schwachheit (**4**, 12, 4; **7**, 89, 3. 5) fällt es schwer, zu gehorchen. Er möchte wohl, doch kann er nicht, „weil der Sterbliche viele Begierden hat“ (pulukâmo hi martyaḥ **1**, 179, 5):

„Nicht war es eig'nes Thun, ein Straucheln war es,
Ein Trunk, ein Zorn, ein Würfel, ein Vergessen.
Ein Ält'rer naht, den Jungen zu verführen —
Ja selbst der Schlaf beschützt uns nicht vor Übel“ (**7**, 86, 6). 21

Varuṇas Befehle werden daher leicht überhört, dann aber gerät der Mensch in „V.'s Schlingen“ (**6**, 74, 4). Er verfällt dem Gott, der nun durch Sühne (Gebet und Opfer **1**, 24, 14) wieder gnädig gestimmt werden muß:

„Sei gnädig, Starker, gnädig uns!“
„Welche Sünde wir, o Varuṇa, begehen hier,
Wir Menschenkinder gegen aller Götter Schar,
Wenn deine Satzung sorglos wir gebrochen auch,
O straf' uns nicht ob dieser uns'rer Missethat!“ (**7**, 89, 4. 5).

Varuṇa vermag den Strick zu lösen, mit dem die Sünde den Menschen umschlungen (**1**, 25, 21; **2**, 28, 6):

Digitized by Google

„Wenn wir den nah Befreundeten und lieben
Genossen oder Bruder oder Nachbar,
Wenn wir den Landsmann oder Fremden jemals,
O Varuṇa, verletzten, so vergieb das.

Wenn wir als Spieler bei dem Spiel betrogen,
Wenn wissentlich wir fehlten oder anders,
So löse alles das wie lock're Bande.
Dir lieb nnd wert zu sein ist unser Streben" (5. 85, 7. 8).

Das Schuldbewußtsein drückt, indes Varuṇa „ist gnädig auch dem, der Sünde begangen hat" (7, 87, 7), und die Bitte versöhnt ihn wieder:

„Laß, wie ein Sklave seinem Herrn, mich dienen
Von Schuld befreit dem zornerregten Gotte" (7, 86, 7).

Der Wächter über Recht und Unrecht muß darum auch alles, selbst das Geheimste wissen. Varuṇas Allwissenheit bildet ein beliebtes Thema der vedischen Dichter. Vergangenes und Zukünftiges steht vor ihm (1, 25, 10). Nichts entgeht ihm. In dieser Hinsicht ist AV. 4, 16 besonders lehrreich.

1. Der große Herr dieser Welten sieht wie aus der Nähe. Wer da glaubt heimlich zu wandeln, alles dies wissen die Götter. 2. Wer da steht und geht, wer sich versteckt, wer geht sich niederzulegen oder aufzustehen, was zwei zusammensitzend zu einander sprechen, der König V. weiß es als dritter. 4. Wer auch über den Himmel hinausschliche, nicht möchte er entrinnen dem König V. Vom Himmel gehen seine Späher hin zu dieser Welt. Mit tausend Augen schauen sie über die Erde hin. 5. Alles überschaut König V., was zwischen Himmel und Erde und was darüber hinaus. Gezählt von ihm sind die Augenblicke der Menschen. Wie ein Spieler die Würfel, so setzt er alles dies fest.

Varuṇas Späher (spaṣaḥ), von denen wiederholt (und im Zusammenhang mit denen Mitras) die Rede, „die eifrigen, die kein Auge schließen" (9, 73, 4), walten, wo sie nicht in natürlicher Bedeutung (als Sterne 1, 25, 13, s. S. 40) zu nehmen sind, ihres Amtes an Stelle ihres Auftraggebers (7, 87, 3) und repräsentieren so die Allwissenheit des Gottes an allen Orten, wohin er sie bestellt.

3. In Varuṇas Gesellschaft wird am meisten Mitra genannt. So gewiß dies darauf zurückzuführen ist, daß beide als Sonne und Mond (s. S. 47) naturgemäß zusammengehören, so ungenügend wäre es anzunehmen, daß sonst keine Beziehungen zwischen ihnen bestanden. Vielmehr wird V. weit mehr in seiner Bedeutung als Herrscher auf andere übersinnliche Wesen eine Anziehung ausgeübt und deshalb Mitra zunächst in seinen Kreis ge-

Digitized by Google

zogen haben. Jedes solches Wesen trat mehr oder weniger in Geistesgemeinschaft mit V. und übte so ziemlich den gleichen Einfluß wie er auf Natur und Menschenleben aus. Zunächst ist Mitra Teilhaber am Asuratum V's (8, 25, 3) und an seiner Allherrschaft (v. 8; vgl. 1, 136, 1). Selbstredend kommt ihm das Prädikat „König" zu. Beide sind Könige und Herrscher und verrichten zusammen Thaten, die von ihrer Macht und Kraft Zeugnis ablegen: „Ihr habt festgestellt Himmel und Erde durch eure Macht" (5, 62, 3). Doch ihr eigentliches Gebiet ist die Menschenwelt, über die sie walten, auf sie Acht habend (yâtayajjanâ 5, 72, 2; vgl. 1, 136, 3). Sie kümmern sich um alles, das Kleine wie das Große. „Kein Geheimnis gab es, das ihr nicht wußtet" (7, 61, 5). „Untrügliche und weise Späher" stehen ihnen zur Verfügung (6, 67, 5), die sie „von der weiten Erde aus und vom hohen großen Himmel her" ausschicken (7, 61, 3). „Furchtbar für den tückischen Sterblichen" (ghorâ martâya ripave 6, 67, 4), schützen die „allwissenden" (viṣvavedasâ), die „Hüter der Welt" (bhuvanasya gopâ) den Menschen vor Nachstellungen (5, 62, 9; 10, 132, 2), helfen ihm hinweg über Gefahren (7, 65, 3; 2, 27, 5) und erlösen ihn von der Sünde (2, 27, 14). An ihren Gesetzen (vgl. 3, 55, 6) halten sie fest (dhṛtavratâ 8, 25, 8) und folgen denselben in ihrem Wirken (4, 13, 2; 5, 69, 1). Daher sind des Mitra und Varuṇa Gesetze bindend für alles und alle. Sogar die Götter dürfen sie nicht übertreten. „Eure festen Gesetze, o M. V., verletzen die unsterblichen Götter nicht" (5, 69, 4). „Und das Menschliche (oder die Menschenwelt)", heißt es 5, 66, 2, „ward durch ihr Gesetz schön wie das Licht gemacht".

Als dritter im Bunde gilt Aryaman. — Wer ist A.? Wir können mit Bestimmtheit nur sagen, daß A. meistens zusammen mit Mitra und Varuṇa angerufen wird (vgl. 1, 90, 1. 9; 186, 2; 5, 46, 5, 67, 1. 3; 7, 60, 4, 5; 62, 6 u. s. w.), manchmal mit andern devas außer diesen (1, 89, 3; 107, 3; 7, 62, 2. u. s. w.) und selten allein (1, 139, 7). Wir wissen, daß seine gleiche Gesinnung mit M. und V. (sajoshas 1, 90, 1; 186, 2 u. s. w.) mit einigem Nachdruck hervorgehoben wird, wie gelegentlich auch die Einheit und Gleichheit mit M. und V. in Hinsicht auf Kraft (2, 27, 2), Gerechtigkeit (7, 51, 2), Wissen (8, 72 [83], 2; vgl. 5, 67, 3; 7, 60, 7) und Güte (8, 27, 17). In ihrer doch mehr als zufälligen Dreiheit repräsentieren V. M. A. die welterhaltenden sittlichen Potenzen.

Digitized by Google

1. „Weß Hüter Mitra-Varuṇa und Aryaman die klugen sind,
   Dem Sterblichen geschieht kein Leid.
2. Wen sie mit ihrer eigenen Hand geleiten, schützen vor Gefahr,
   Der Mann lebt unversehrt und blüht.
3. Denn vor ihm scheuchen sie hinweg, die Könige Gefahr und Feind
   Und führen ihn aus schlimmer Not“ (1, 41).

Warum es gerade drei sind? Keineswegs aus bloßer Liebhaberei. Wie nun Varuṇa und Mitra sich zusammenfanden, erklärt sich leicht aus ihrer natürlichen Verwandtschaft. Aber
22 Aryaman? Recht schön ist Bollensens Vermutung, wonach A., welchen er auch in dem devo aryaḥ „der freundliche Gott“ (7, 64, 3) neben M. und V. wiederfindet, und zwar als eine Umschreibung des Namens A., der deus Aricus, der Stammvater der Arier, ihr eigentlicher Nationalgott (in ethnographischer Hinsicht) sei. Dies würde auch begreiflich machen, warum derselbe gerade V. und M. beigegeben wurde, nämlich aus dem Grunde, weil ihr Kult allein sich rühmen konnte, weit mehr arisch als indisch zu sein.

Der Kreis sittlicher Weltmächte erweiterte sich, indem ein vierter, fünfter oder sogar darüber hinaus (vgl. 2, 27, 1) noch einer und der andere hinzukam, welche sämtlich, hauptsächlich aber doch M. und V. oder M. V. A. unter dem Namen Âdityas zusammengefaßt werden. Dies Wort, schon von den Lieddichtern für ein Patronymikum von Aditi gehalten, ist ursprünglich vielleicht ein ausschließlich von V. oder von V. und M. gebräuchliches Epitheton (sowie iḍya fast nur von Agni gebraucht wird u. dgl.) gewesen, zur Bezeichnung der diesem Gotte oder diesen Gottheiten zukommenden eigentümlichen Verehrung. Erst die Verwandlung des Adj. aditi (vgl. 1, 162, 22; 4, 39, 3; 5, 59, 8: 10, 63, 3) in eine Göttin gab Anlaß zur Fiktion einer Mutter der Âdityas und zur Verkennung der wahren Bedeutung von âditya. Es läßt sich nun deutlich wahrnehmen, wie von einem Varuṇa aus die Mitteilung der Wesensbestimmungen, soweit sie einen sittlichen Charakter tragen, stattfand. So wenn von ihnen allen gesagt wird (2, 27, 3): „Alles, auch das Entfernteste ist den Königen nahe“, wenn ihrer „Schlingen“ gedacht wird (2, 27, 16 u. s. w.), wenn es heißt (2, 27, 4), daß sie die Schulden eintreiben (d. h. die Sünden bestrafen), wenn sie „Führer der Ordnung“ (oder des Opferwerkes) genannt werden (2, 27, 12). Der Mensch

Digitized by Google

fleht sie (7, 51, 1) an um Unschuld (anâgâstva) und Freiheit (aditi-tva). Er weiß, daß sie die Herzenseinfalt lieben (8, 18, 15), und daß ihr Weg gut zu gehen, dornenlos ist (2, 27, 6; vgl. 1, 41, 4). Man denkt an Psalm 1, 1—3 bei folgender Schilderung der Seligkeit des Gerechten (2, 27, 13):

„An wasserreichen Triften wohnt in Frieden
Der Reine frisch in Kraft und reich an Söhnen,
Nicht nah noch fern kann ihn die Waffe treffen,
Der in der Obhut der Âdityas steht."

Mit Ps. 16, 8 (vgl. 35, 8 u. s. w.) aber könnte man vergleichen die Worte (8, 47, 2; cf. 3): „Wie Vögel die Flügel, so spannt über uns euren Schutz aus". Schutz und Hülfe war es mit einem Worte, was die hülfsbedürftigen, dem Tode unterworfenen Menschen (mṛtyubandhavo manavaḥ 8, 18, 22) bei den Âdityas suchten, und einfach und schön spricht dies eines jener Liedchen aus, mit denen das 10. Buch des ṚV. abschließt:

„Die Hülfe des Himmels, die große, der drei sei unantastbar uns,
Von Mitra, Aryaman, Varuṇa.
Denn weder daheim noch auf fremdem Weg kann ihm kein Leid anthun
der Feind mit seinem tückischen Werk,
Dem Sterblichen, welchem zum Leben verleih'n Licht, das da ewig fließt,
Aditis Söhne, gnädig und gut" (10, 185).

Es ist von Bergaigne richtig bemerkt worden, daß V. und[23] die Götter seines Kreises, eben weil sie den Menschen nach seinem sittlichen Verhalten behandeln, ihm je nach seiner moralischen Qualität das eine Mal gewogen, das andere Mal abgeneigt sind, und daß in den entsprechenden Liedern Abbitte und Sühne einen so breiten Raum einnehmen. Wenn darum aber Geldner[24] nicht einen inneren ethischen Trieb, sondern nur die blasse Furcht in den Varuṇaliedern vorherrschend findet, so ist dies eine Übertreibung. Denn es liegt in diesen Sündenbekenntnissen außer der Furcht auch das Vertrauen auf des Gottes Erbarmung und es fehlt mit nichten die Erkenntnis des sittlichen Unrechtes als solchen. Und gewiß hoffte man, indem man sich so innig als möglich an V. anschloß (kadâ nv antar varuṇe bhuvâni 7, 86, 2), dadurch nicht nur getröstet, sondern auch besser zu werden. Ist denn überhaupt das Gefühl der Abhängigkeit von einem Wesen wie V. des sittlichen Gehaltes bar? „Von dir fern habe ich keinen Augenblick in meiner Gewalt" (2, 28, 6). Wer sol-

Digitized by Google

ches redet, sollte nicht wissen, worauf er sein Streben zu richten hat und einfach blos des Gottes Überlegenheit anerkennen?

4. Für den Varuṇa-Kultus kann es nicht, ungeachtet seiner Beschränkung auf einzelne kleinere Priestergemeinschaften, an Berührungen mit anderen Kulten gefehlt haben. Von besonderer Wichtigkeit ist sein Verhältnis zum Indra-Kultus. Auf ein Stadium, in welchem man die beiderseitigen Rechte respektierte, folgte ein anderes, welches Versuche aufweist, den Varuṇa-Kultus in Mißkredit zu bringen, bis endlich der Sieg auf die Seite der Indra-Verehrer fiel, wo ohnedies die größere äußere Macht und Überzahl war. Die uns erhaltenen Indra-Varuṇa-Lieder gestatten uns, eine solche Hypothese zu vertreten. In diesen Liedern gewahren wir eine zweifache Tendenz. Einmal galt es, den Unterschied allein für sich hervorzukehren, ohne denselben zum Widerspruch zu steigern, und sodann, als es gelang, an V.'s Wesen einzelne Züge den Uneingeweihten abstoßend zu machen, denselben schließlich um all sein Ansehen zu bringen. So haben wir es mit einem ganz unverfänglichen Gegensatz zu thun bei Stellen, wie „Allherrscher heißt der eine, Selbstherrscher der andere" (7, 82, 2), „die Feinde (Vṛtras) tötet der eine in den Schlachten, die Gesetze schirmt der andere immer" (7, 83, 9), „die auseinander weichenden Stämme hält der eine (zusammen), der andere tötet die unwiderstehlichen Feinde" (7, 85, 3). Schon bedenklicher lautet der Ausspruch; „der eine tötet mit dem Donnerkeil wuchtig den Vṛtra, der andere hält sich in Hinterhalten (vṛjaneshu) auf, der Weise" (6, 68, 3). Der ehrliche Haudegen Indra steht so in vorteilhafterem Lichte, als der hinterlistige Varuṇa. Die Weisheit des letzteren hat bereits einen üblen Beigeschmack, und diese Empfindung wird erhöht durch den Wandel in der Bedeutung bei einem in Verbindung mit Varuṇas (auch Mitras) Wirken und Schaffen nicht selten verwendeten Ausdruck: mâyâ. Die übermenschliche Weisheit, die dieses Wort bezeichnet (z. B. 5, 63, 4), war zur unheimlichen List und „Täuschung" geworden. Einen bedeutenden Vorstoß gegen den Varuṇa-Kult, der immer noch unbestritten dasteht, unternimmt 4, 42, 5–7, da sich hier bereits die Neigung zeigt, Indras kriegerische Erfolge über die Regententugenden und sonstigen Eigenschaften Varuṇas zu stellen, und kein Grund vorliegt, zu vermuten, daß ein den Primat V.'s betonender Vers verloren gegangen sei. Den entscheidenden

Digitized by Google

Schlag endlich führt **10**, 124, worin man jedoch nicht mit Hillebrandt eine Absage an die Indrareligion erblicken wird.[25] Die Übersetzung lautet:

1. „Zu diesem unserm Opfer, o Agni, komme heran, zu dem fünfgängigen, dreifachen, sieben Gewebe enthaltenden. Sei unser Opferbeförderer und Führer. Lange fürwahr bist du im weiten Dunkel gelegen". — Legt man, wozu die Âkhyâna-Gestalt (siehe darüber Kap. VIII) des Liedes berechtigt, diesen Vers Indra in den Mund, so enthält der folgende Vers die Antwort Agnis.

2. „Von dem Nichtgotte hinweg gehe ich, der Gott, im Verborgenen heimlich wandelnd, ausschauend zur Unsterblichkeit. Da ich den, der hold ist, unhold verlasse, gehe ich von der eigenen Freundschaft zu fremdem Geschlecht". — Wer der Nichtgott ist, hören wir sofort (s. auch S. 23), indem auch die beiden nächsten Verse Agni als Sprecher beigelegt werden können oder dem mit dem Gotte sich identifizierenden Verehrer desselben.

3. „Sehend den Gast (atithi) des andern Zweiges habe ich die vielen Wohnungen des Opfers ausgemessen. Ich wünsche Liebes dem Vater Asura (d. h. sage ihm Lebewohl). Von dem opferunwürdigen gehe ich zum opferwürdigen Teil."

4. „Viele Jahre verbrachte ich bei ihm. Indem ich Indra erwähle, verlasse ich den Vater. Agni, Soma, Varuṇa, (sogar) diese wanken. Es wandte sich die Herrschaft. Diese fördere ich, indem ich komme." — Nun spricht Indra das Machtwort:

5. „Auch diese Asuras sind um ihre Weisheit gekommen (nir-mâyâ abhûvan), und du, o Varuṇa, magst mich lieben (oder nicht, es liegt mir nicht viel daran). Vom Rechte (ṛta, oder Wahren) trennst du, o König, das Unrecht (das ist deine Bestimmung). Mein ist des Reiches Oberherrlichkeit. Komme! (oder: zu der Oberherrlichkeit, die ich über das Reich habe, komme, begieb dich unter dieselbe).

Der Indra-Kult fühlte sich hiernach stark genug, jedem andern, auch dem Varuṇa-Kult die Spitze zu bieten. Nur um die Gunst Agnis wirbt Indra. Im Interesse Varuṇas müsse, so meint dieser, es selbst liegen, sich zu fügen. Agni und in seinem Gefolge Soma vermag faktischen Nutzen zu bieten, Varuṇa nicht. Aus der Dreiheit „Agni-Soma-Varuṇa" (wobei man nur nicht Varuṇa mit dem „Vater Asura" gleichsetzen möge, so gewiß auch

Digitized by Google

V. einer aus dem [nach v. 5] entthronten Asurageschlechte ist) soll sich eine neue Dreiheit bilden, indem Indra an Varuṇas Stelle tritt, nämlich „Agni-Soma-Indra".

Viertes Kapitel.

Agni, Soma, Indra.

1. Agni, Soma, Indra haben sowohl mit einander als auch mit den Kap. II besprochenen Kultobjekten gemein, daß sie Naturgötter waren und blieben, und als solche stellen sie sich, Agni und Soma durchweg und Indra zum Teil, auf die Seite der Lichtwesen. Dagegen kommt ihnen im Unterschied von allen übrigen devas im offiziellen Kultus eine gebieterische Stellung zu. Sie teilen sich zwar nicht gleichmäßig in diesen Vorrang, indem von Indra die beiden andern überstrahlt werden, allein es gesellt sich Gott Soma ungezwungen zu Indra, und Agni findet sich nicht blos im Opferdienst, sondern auch im religiösen Glauben mit Indra und Soma leichter zusammen, als mit irgend einem andern deva. Aus welcher Veranlassung die drei genannten Wesen für Glauben und Kultus der vedisch-brahmanischen Zeit in ein Bundesverhältnis zu einander getreten sind, wagt natürlich niemand mit Bestimmtheit zu sagen. Unsere Vermutung geht dahin, daß die Götterverbrüderuung mit einer Stammesverbrüderung in kausalem Zusammenhang steht und wahrscheinlich diese besiegelt hat.

Die Lieder des ṚV., obwohl sie nicht alle künstlichen Nähte vertuschen konnten, gefallen sich darin, jenes Bundesverhältnis in die Natur der Götter selbst zu verlegen, als ob dieselben aus inneren Antrieben (cf. daivîr anu svadhâ **9**, 103, 5) sich zusammengefunden. In Wirklichkeit jedoch verhielt es sich schwerlich so, vielmehr hat es aller Wahrscheinlichkeit nach einen Soma-Kult gegeben, der zu seinem Naturobjekt den Mond hatte und dem Menschen durch den Genuß eines gewissen Trankes Gemeinschaft mit diesem und dem darin gegenwärtig geglaubten Gotte verhieß, ehe es einen „Somatrinker" Indra gab, durch welchen dann, wie es scheint, auch die übrigen Götter, soviele

Digitized by Google

ihrer anerkannt wurden, ihren Anteil daran erhielten. Das Verlangen sich zu einigen mag auf Seite der ehemaligen Somadiener nicht größer gewesen sein als auf Seite der Indradiener, und vielleicht treffen unsere Texte darin das Richtige, wenn sich die beiden Götter einander immer höchst entgegenkommend zeigen. Mit den Göttern aber wetteiferten ihre Verehrer. Keinen echten Indradiener gab es mehr, der nicht Soma preßte, und die alten Somapresser verwandelten sich in Indras beste Freunde. „Es wünschen dich die Soma liebenden Freunde. Sie pressen Soma. Sie bringen dar den Labetrunk. Sie suchen sich zu stählen gegen die Verwünschung der Leute. Denn anderes Licht, als du, o Indra, giebt es nicht" (3, 30, 1). Zwei Kulte, die anfangs einander nichts angingen, durchdrangen sich so vollkommen, wie wenn sie von Anfang an für einander bestimmt gewesen wären (cf. âṣum âṣave I, 4, 7), und konnten daher auf ihre Anhänger leicht den Eindruck einer natürlichen Gemeinschaft machen. In Folge davon gewannen übrigens auch beide Kulte manche neue Charakterzüge, die sie in ihrer Isolierung nicht besaßen. Indras Kraftthaten mußten nunmehr als Wirkung des genossenen Somasaftes erscheinen, und es durfte der Gott, der diesen Trank zu seinem irdischen Repräsentanten hat, also Indu nicht mehr von Indras Seite weichen. Von Soma vṛtrahan (= Haoma verethrajan des Avestâ), glauben wir, hat Indra sein stehendes Beiwort vṛtrahan bezogen, und Somas Verwandtschaft mit I. (denn er ist indrayu 9, 2, 9; 6, 9; 54, 4) wird bis auf den Namen ausgedehnt und „Indu" um Indras willen auf Soma übertragen. Keines der Vorrechte, die dem einen zugeschrieben wurden, fehlte dem andern. Man bemühte sich offenbar, beide einander ebenbürtig zu machen (vgl. 6, 72; 7, 104); ein Versuch, der freilich durch die centrale Stellung, welche Indra einzunehmen berufen war (vgl. 3, 54, 17: „groß ist, o Weise, dieser euer schöner Name, daß ihr Götter seid alle in Indra"), wieder vereitelt wurde. In dem Soma- und Agni-Kult erblicken wir umgekehrt zwei verwandtschaftlich nahestehende Kulte. Auch mögen beide gleichalterig sein, und ihre Anfänge verlieren sich in die indo-iranische Vorzeit. Eine Form des Agni-Kultes (vgl. Ṣat. Br. 6, 5, 1, 1) berührte sich, wie die Parallele einiger diesbezüglichen Stellen lehren wird, mit dem Soma-Kult, indem hier wie dort das Objekt die Personifikation des Mondes gewesen. Man

Digitized by Google

mag nun vielleicht dahin neigen, diese Form für die jüngste zu halten und sie aus einer rein äußerlichen Anlehnung an den Soma-Kult erklären. Keineswegs aber nötigt die Übereinstimmung dieses Mond-Agni mit Soma zu einer solchen Annahme, vielmehr wäre auch der Fall recht gut denkbar, daß ein Stamm, der sich schon frühzeitig von den alten Soma-Verehrern losriß, als er für den Agni-Dienst gewonnen wurde, doch aus alter Anhänglichkeit jene (Mond-) Form begünstigt habe. Der Sonnen-Agni braucht unter dieser Annahme nicht notwendig die ältere Form des Gottes zu sein, sondern es könnte A. auch ohne besondere Einschränkung als das himmlische Lichtwesen gegolten haben, welches sich in der Sonne und im Monde manifestiert. Als ein Kompromiß zwischen dem Sonnen- und Mond-Agni, bezieh. den entsprechenden Kultformen würde sich also die dritte oder die Sonnen-Mondform Agnis, von welcher wir im ṚV. Spuren vorfinden, nur dann ausnehmen, wenn wir einer der beiden andern Formen des A. die Priorität zuerkennen, und darauf hätte allerdings eher der Sonnen- als der Mond-Agni einen Anspruch. Der Sonnen-A. wird nur in einem Lied (**1**, 93) gemeinschaftlich mit Soma, dem Monde verherrlicht, und in v. 6 wird zugleich auf ihre irdischen Repräsentanten, das Feuer und die Somapflanze Bezug genommen: „den einen (Agni) hat Mâtariśvan vom Himmel gebracht, den andern (Soma) hat der Adler vom Felsgebirg gerissen."

Agni-Soma oder richtiger A. und S. in der Verbindung beider zu einem Dualwesen waren sohin, anders als Indra-Agni, denen allein elf Lieder gewidmet sind, nicht in dem Maße bekannt und anerkannt wie später, wo nach ihnen ein Kuchen (agnishomîya puroḍâśa) benannt wurde, der am Vollmondstage darzubringen war. Auch Indra-Agni bekommen im Ritual ihren Kuchen. Es ist dies der aindrâgno dvâdaśakapâlaḥ (auch daśakapâlaḥ oder ekadaśakapâlaḥ) puroḍâśa, d. i. „der I.-A.-Kuchen auf 12 (10 oder 11) Schalen", der für sie bei der Âgrayaṇeshṭi (Ernteopfer), beim Neumondopfer und außerdem bei einer besonderen Form des Neu- und Vollmondopfers, genannt Dâkshâyaṇeshṭi (hier auch für A.-S.), und beim Varuṇapraghâsa („Lösung von Varuṇas Schlingen", das 2. Tertialopfer) bestimmt war. Abgesehen von den eigens ihnen gewidmeten Liedern (**1**, 21; 108; 109; **3**, 12; **5**, 86; 6. 59; 60; **7**, 93; 94; **8**, 38; 40) sind beide verbunden **1**, 6, 9. 10. Der Vers **6**, 59, 1 gedenkt der „devafeindlichen Väter", die I.-A. getötet haben. Sind damit Asura-Verehrer gemeint, so wäre es vielleicht der I.-A.-Kult gewesen, welcher der Sache der devas zum Siege verholfen (s. S. 21). Indrâgnî jivatho yuvam „I.-A. ihr beide lebt". — Sie sind (**6**, 60, 6) Âryâ, also die eigentlichen arischen, hier speciell indischen Gottheiten gegenüber den Vṛtras, die Dâsas sind. Sie sind satpati „wahrhafte Herrn" (während andere sich offenbar blos als

Digitized by Google

„Herrn" aufspielen). Sie stehen „vereint" als Vṛtratöter (**1**, 108, 3; vgl. **7**, 93, 4 f.). Die „schützende Fürsorge" (pramati) wird bald beiden gemeinsam, aber immer exclusiv, bald jedem derselben allein beigelegt (**1**, 109, 1; cf. **7**, 93, 4; — **7**, 29, 4; **1**, 31, 10). Der „Naturgott" Agni bot an sich der Vereinigung mit dem „Naturgott" Indra zwei Seiten dar, aber daß es dennoch nicht sowohl die Sonnennatur als vielmehr die Mondnatur Agnis gewesen, welche in A.'s Verbindung mit I zur Geltung kam, glauben wir beweisen zu können.

2. Agnis „drei Stätten" (er heißt trishadhastha **5**, 4, 8 cf. **3**, 20, 2; auch trimûrdhân **1**, 146, 1) haben mehrfach das Schema für die Untersuchung und Darlegung seiner Natur und Wesenheit abgegeben. Man wird indeß zur Vorsicht gemahnt einerseits durch den willkürlichen Gebrauch der Dreizahl im ṚV. überhaupt und anderseits durch die Unsicherheit in der Deutung seiner sogen. drei Stätten.

Denn **1**, 95, 3 scheint (dem Gesamtinhalt des Liedes entsprechend) eher Agni-Pavamâna, die dem Soma verwandte Form des Gottes, als Agni an und für sich gemeint zu sein. „Drei Geburtsstätten (jânâ) von ihm sind ringsherum: im Meere eine, am Himmel eine, in den Wassern (eine). Nach der östlichen Richtung der irdischen Räume (dişam pârthivânâm) hat er die Zeiten verteilend allsogleich ausgestrahlt". Soll samudra (= Meer) das Luftmeer bedeuten, so ergeben sich faktisch nur zwei Stätten, da die „Wasser" genau dasselbe bezeichnen, und doch sind diese die dritte Stätte und kann nicht dafür aus der zweiten Vershälfte die „Erde" angesetzt werden, zumal die Übersetzung, die solches einigermaßen begünstigt: „der irdischen Räume", nicht die einzig mögliche ist. Auch an die Lufträume nämlich könnte[26] man dabei zur Not denken, unter allen Umständen aber muß der Zeitenverteiler, der nach Osten hin ausstrahlt, auf den Mond bezogen werden, von welchem (d. h. von Soma) es heißt (**9**, 111, 3; vgl. 24, 4): „Nach Osten hin geht er erglänzend." (Anders auf Grund einer andern Auffassung AV. **11**, 5, 6: sa sadya eti purvasmâd uttaram samudram.) Bedeutet hingegen samudra die „Kufe" (für den Soma; vgl. **9**, 85, 10), so erhalten wir in der That drei Stätten: Erde, Himmel, Luftraum, und die Stelle berücksichtigt demnach nur den Mond-Agni, wie ja auch Soma tripṛshṭha (**9**, 75, 3) genannt wird, d. i. „mit drei Rücken", und Anspielungen an Somas drei Orte (Himmel, Luftraum und Erde) sich häufig finden. Die andere Stelle (**10**, 45, 1) unterscheidet Himmel (divas pari), Erde (asmat pari) und Wasser (apsu) als Agnis erste, zweite und dritte Geburt, aber selbst hier ist die Beziehung auf den Mond-Agni (vgl. v. 5 somagopâḥ) wenigstens nicht ausgeschlossen. Der Agni, der am Himmel oder vom Himmel her geboren wird, braucht also nicht notwendig das Sonnenfeuer zu sein, und ähnlich dürfte die Redeweise, daß A. ein „Sohn des Himmels" (**3**, 25, 1) sei oder dort seinen Schoß habe (diviyoni **10**, 88, 7), zu beurteilen sein. Dergleichen kann sich auf den Sonnen-Agni, aber auch auf den Mond-Agni beziehen. Die Sonnenform Agnis ist nichtsdesto-

Digitized by Google

weniger sicher, während die von der Vedaexegese gemeinhin angenommene Blitzform Agnis, welche dem Luftmeer zugewiesen wird, nur in der Phantasie besteht.

Agni als Sonne ist nicht etwa eine Frucht und Wirkung der Assimilation allein, so wenig wir diese übersehen dürfen und sie beispielsweise da annehmen, wo A. Pûshan (**2**, 1, 6) gleichgesetzt, während er sonst (**1**, 69, 1. 5; **7**, 10, 1; 63, 3) mit P. (als dem Buhlen der Ushas) verglichen wird. Freilich könnte er doch auch wieder mit P. in der Weise, wie es hier geschieht, identifiziert werden (vgl. **10**, 3, 3; **7**, 9, 1 mit **6**, 55, 5), ohne mit ihm faktisch eines Wesens zu sein. Aber A. heißt ausdrücklich „Sonne" (sûrya **3**, 14, 4); er leuchtet „mit Kräften und Strahlen versehen, entflammt als Sonne (arka) am Himmel" (AV. **13**, 3, 23). Wenn A. nach den Morgenröten leuchtet (**1**, 44, 10; vgl. **10**, **1**, 1), und selbst das strahlende, buntfarbige Geschenk derselben ist (**1**, 44, 1), wenn er über allen Häusern steht (**1**, 124, 11), sich mit den Strahlen der Sonne vereinigt (**7**, 2, 1; vgl. **6**, 4, 6) und „als Östlicher die Nichtopfernden zu Westlichen" macht (**7**, 6, 3), **d.** h. sie in's Dunkel verstößt, so wird jedermann an die Sonne denken. Wird ferner gesagt, daß A. den Bahnen des (himmlischen) Adlers folgt (**1**, 140, 9), sowie er auch auf dem Pfad des Gandharven geht (**10**, 80, 6), so sind damit die Wege des Mondes gemeint (vgl. **9**, 67. 14; 96, 19; **9**, 85, 12; 86, 36), diese aber sind auch die Wege der Sonne. Bei den häufigen Vergleichen A.'s mit der Sonne (**7**, 8, 4; **6**, 4, 3; **1**, 66, 1; 149, 3) oder mit einem der bekannten Sonnenwesen ist nicht von vornherein klar, ob er dadurch diesen selbst zugeteilt oder, ähnlich wie dies und zwar in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Soma geschieht (vgl. **9**, 2, 6; 54, 2. 3; 64, 30 u. s. w.), seine Mondnatur bezeichnet werden soll. A. ist mitramahas (**1**, 44, 12 u. s. w.), d. i. er hat Mitras Größe oder Glanz. A. ist wie Mitra anzuschauen (**1**, 38, 13), er ist ihm gleich (**1**, 143, 7; 151, 1; **4**, 6, 7; **5**, 3, 2; 16, 1; **6**, 15, 2; **8**, 31, 14; 91 [102], 12), obschon man beachten muß, daß mitra in der einen oder andern dieser Stellen auch „Freund" bedeuten kann. Keinen Zweifel läßt **3**, 5, 4 aufkommen: mitro agnir bhavati yat samiddaḥ „Mitra ist Agni, wenn er entflammt ist", eher dagegen **1**, 95, 7, wo A. mit Savitṛ verglichen und beigefügt wird, daß er beide Räume (Himmel und Erde) zu erfassen sucht und sein helles Gewand (śukram atkam) hervorzieht. Eine Reihe von

Digitized by Google

Epitheta — „goldhaarig“ **1**, 79, 1; „flammenhaarig“ **1**, 45, 6; „goldwangig“ **2**, 2, 5, „goldbärtig“ **5**, 7, 7; **10**, 46, 5 und solche, die Farbenbezeichnungen enthalten — gehen wahrscheinlich, wie auch hiraṇyasaṃdṛśa, „von goldnem Anblick“ (**6**, 16, 38), auf die Sonnenform A.'s.

Auf Grund von Stellen, worin A. des „Himmels Sohn“ (divaḥ sûnu) oder sein „Kind“ (śiśu, vgl. **1**, 95, 4; 96, 5 u. s. w.) genannt wird, hat man eine besondere Blitzform A.'s angenommen. Wahr ist aber nur, daß A. mit dem Blitz verglichen (**1**, 94, 7; vgl, **6**, 3, 8; 18, 10) und daß derselbe gegen Besinnungslosigkeit in Folge von Blitzschlag angerufen wird (**4**, 3, 1). Dagegen ist weder divaḥ śiśu (vgl. **4**, 15, 6) der Blitz, sondern der Mond (s. u.), noch muß „der Wasser Sproß“ (apâṃ garbha **3**, 1, 12. 13) als Blitz verstanden werden, der aus den Wolken kommt, vielmehr ist es gleichfalls der Mond (vgl. **9**, 97, 14 von Soma), das „Wasserkind“ (apâṃ napât), und Agni in der Form des Mondes heißt daher samudravâsas „meerumkleidet“ (**8**, 91 [102], 4. 5), weil er in den Wolken wandelt. Die Wasser, auch der Fels, woraus A. hervorgeht (**2**, 1, 1; vgl. **7**, 6, 2), sind die Wolken, die im Luftraum schwimmenden Inseln oder Höhenzügen gleichen, die sich daselbst ausbreiten (vgl. **1**, 144, 5; **10**, 4, 3). Der Donner aber (**6**, 6, 2; **7**, 3, 6; **10**, 45, 4) ist eine auch auf den Mondgott Soma übertragene Funktion, die ihren Grund darin hat, daß der in den Wassern gehende Mond (s. S. 38) auch die Sprache der die Wasser umbrausenden Stürme redet (vgl. **1**, 19 über A.'s Beziehung zu den Maruts).

Agnis Priester- und Prophetentum wurzelt eher auf der alten Mondnatur dieses Gottes, als darauf, daß A. auch ein Sonnenwesen ist. Wie A., so ist auch Soma ein hotṛ (vgl. **9**, 92, 2; 97, 1) und vipra (vgl. **9**, 66, 8). Beider Weisheit (Sehertum) wird gerühmt (A. ist „der große mit svadhâ (Salbung) versehene Kavi“ **1**, 95, 4). Alle dahin gehörigen Attribute (vidvas, pracetas u. dgl.) passen auf beide. Nur das Attribut jâtavedas s. v. a. „weise“ oder „der weiß, was ihm zu wissen zukommt“ wird A. ausschließlich beigelegt. Gerade für Soma ist aber die Eigenschaft, kavi zu sein, charakteristisch, so daß es näher liegt, an eine innere Verwandtschaft zwischen A. und S. zu glauben. Soma „singt“; er heißt „Sänger“ (rebha **9**, 66, 9; 86, 31; 97, 1) und Agni ebenfalls (**1**, 127, 10). Noch mehr klärt sich dieser Punkt für uns auf, wenn A. also angeredet wird: „Als froher Kavi (begeisterter Sänger oder Weiser) erhobst du dich von Vivasvant her“ (**5**, 11, 3), da wir von Soma erfahren (**9**, 99, 2), daß ihn die Gebete von Vivasvant (d. i. von der Sonne) her entsenden, damit er

Digitized by Google

dahineile (vgl. **9**, 26, 4). Überdies ist A. des Vivasvant Bote (**4**, 7, 4; **8**, 39, 3; **10**, 21, 5).

3. Agnis Mondnatur meldet sich uns schon an in Stellen wie **7**, 15, 7, wo er das Beiwort „nächtlicher" (nakshya) erhält, wogegen **1**, 94, 7 von A. sagt: „Auch durch der Nacht Dunkel schaust du, o Gott", und **2**, 2, 2: „Bei Nacht beleuchtest du die menschlichen Geschlechter" (v. 4 wird A. mit dem „Mond" verglichen und **4**, 7, 3 mit dem Sternhimmel). Die Ausdrucksweise: „für A., des Himmels Adler" erinnert an die gleiche im Somabuche (**9**, 67, 14; 96, 19), doch werden (**10**, 92, 6) auch die Maruts „Adler des Himmels" genannt (vgl. auch S. 24), und soll daher auf diese Übereinstimmung kein Gewicht gelegt werden. Wenn A. „neue Gewänder von den Müttern" (den Wassern; vgl. netâ sindhûnâm **7**, 5, 2) erlangt (**1**, 95, 7), noch mehr aber, wenn er zusammen mit „den selbstleuchtenden untrüglichen Wächtern" (den Sternen) angerufen wird, so hält es schwer, nicht an die Mondform des Gottes zu denken, und erst recht, wenn es heißt (**3**, 15, 3): „Du, ein männerschauender Stier, strahle in den schwarzen (Nächten), o Agni, als rötlicher nach Massen (d. h. stark oder viel) aus". Wieder ganz im Geiste der Somalieder ist gehalten **7**, 5, 7: „Du, geboren am höchsten Himmel, behütest wie Vâyu (der Wind) den Himmelspfad allsogleich. Du, hervorbringend die Wesen, brülltest heran, zur Nachkommenschaft, o Weiser (jâtavedas), verhelfend". Was sollen aber A.'s Hörner (śṛṅgâ **1**, 140, 6), die er schärft (śiśîte **5**, 2, 9; vgl. śiśânaḥ **8**, 49 [60], 13), bedeuten, wenn A. nicht auch die Natur des Mondes hat (vgl. **9**, 97, 9 von Soma)? Auch die Waffen, die er trägt, ein scharfes Beil (paraśu tigma **4**, 6, 8; cf. **6**, 3, 3) oder eine eherne Axt (vâśî âyasî **8**, 29, 3; cf. 19, 23; **10**, 20, 6) stimmen dazu. Der A., der **1**, 95, 2 tvashṭur garbha „Tvashṭṛs Sproß" genannt wird, kann, da Tv. die Sonne bedeutet (s. S. 30 f.), nur der Mond sein. Im nämlichen Lied wird (v. 5) an A.'s Mondnatur angespielt: „Offenkundig wächst der liebe in diesen (Wassern), aufrecht stehend voll Pracht im Schoß der liegenden. Beide (Himmel und Erde) fürchten sich vor dem erstehenden (Sohne) des Tvashṭṛ. Sie kosen ihm zugewandt den Löwen" (vgl. **2**, 35, 9. 11). „Er erstrahlt an der Spitze der Morgenröten, d. h. vor denselben (wie **9**, 86, 42 von Soma), wenn er aufgegangen" (**10**, 45, 5; 85, 19). Man darf ebenso (l. c. v. 4) heranziehen: „Wer von euch hat diesen Ver-

Digitized by Google

borgenen erkannt? Das Kalb (Junge) brachte die Mütter hervor durch sein Labsal. Aus dem Schoße der vielen werkthätigen (Mütter) geht der Sproß hervor, der große mit Labsal versehene Weise", und den schon (S. 63) verwerteten v. 3. Der hier als Zeitenverteiler bezeichnete A. wird **10**, 2, 1. 3. 5 gepriesen (vgl. VS. **13**, 43 sa parvabhir ṛtuṣaḥ kalpamânaḥ), und da durch die „Zeiten" das Opfer bestimmt wird, auch zum Opfer in Beziehung gebracht (v. 6), während in v. 7, wo als Vater Agnis wieder Tvashṭṛ erscheint, A. durch den „Pfad", welchen die „Väter" gehen, sich jener Gestalt des Mondgottes nähert, die wir in Yama kennen gelernt haben. A. (als Sonne?) heißt denn auch (**10**, 21, 5; vgl. 12, 6) Yamas lieber Freund, er hält sich, gleich Trita und anderen Mondwesen, pade parame „am fernsten Orte" auf (**1**, 72, 4).

4. Mit beiden im Vorstehenden dargelegten Formen hat die dritte — Agni als Sonne und Mond — etwas gemein, gerade dadurch aber unterscheidet sie sich von jeder derselben. Man vergegenwärtige sich einige Stellen: „Du bist, o Agni, Varuṇa (der Mond), wenn du geboren wirst, Mitra (die Sonne), wenn du entflammt bist" (5, 3, 1). — „Mögen wir (A.'s) Glanz erlangen, der bei Nacht deutlicher zu sehen ist, als bei Tage" (**1**, 127, 5), — „Zum Haupt der Welt (mûrdhâ bhuvaḥ) wird des Nachts Agni, darauf wird er früh aufgehend als Sonne geboren" (**10**, 88, 6). Der Ausdruck „Haupt der Welt" erinnert an „des Himmels Haupt" (divo mûrdhâ), von Soma gebraucht (vgl. **9**, 27, 3; 69, 8) und von Agni (**1**, 59, 2). „Die beiden abwechselnd wandelnden" (carishṇû mithunau) in v. 11 sind Sonne und Mond, aber von einander unterschieden, indes v. 13 andeutet, daß was am Tage Sonne, in der Nacht Mond ist, also ein Wesen: „Agni Vaiśvânara haben die opferwürdigen Weisen, die Götter hervorgebracht, das nichtalternde, alte Gestirn, den unablässig wandelnden." — „Dein schönes Antlitz, o Agni, strahlt in der Nähe der Sonne, hell zu sehen, wird es geschaut auch des Nachts" (**4**, 11, 1; vgl. **1**, 127, 5; **6**, 3, 6). — „Zwei von verschiedener Gestalt wandeln dem rechten Ziele zu. Eine um die andere läßt das Kalb (Junge) trinken. Golden ist er bei der einen und mit Labung versehen. Strahlend erscheint er bei der andern mit schönem Glanze" (**1**, 95, 1). Und hierzu gewissermaßen als Kommentar (**1**, 96, 5): „Nacht und Morgenröte ihre Farben

Digitized by Google

wechselnd säugen vereint ihr einziges Kind (śiśum ekam). Zwischen Himmel und Erde strahlt der Helle"; vielleicht auch, da der Angeredete Agni ist, **10**, 12, 6: „Schwer ist zu verstehen des Unsterblichen Name, wenn die von verschiedener Gestalt (Nacht und Morgenrot) das gleiche Merkmal hat".

Über Agni als Opfergott s. Kap. IX; ebenda s. über die Feuerbereitung; über Agni-Sagen s. Kap. VIII; Anderes s. in Kap. X.

Der Naturseite A.'s mangelt nicht der sittliche, sie verklärende Hauch und Anstrich. Es mögen hier aber Ideen sich vereinigt haben, deren Quellen getrennt waren. Natur und Kultus griffen nirgends fester in einander als hier. Man merkt dies selbstredend besser, wenn z. B. die nahrungschaffende Thätigkeit A.'s berührt wird (**10**, 76, 5 in einem Vergleiche der Somapreßsteine mit A.), oder wenn es heißt (**10**, 5, 4), daß „der Ordnung (ṛta) Wege und Güter A. folgen, wenn er schön geboren ist, allezeit (uns) zum Wohlergehen", als da, wo er einfach „Vater", „Bruder der Menschen", ihr „Freund" oder ihre „Vorsehung" genannt wird (vgl. **1**, 31, 10; 75, 4; 94, 13). Immerhin ist A.'s „Führerschaft" (supraṇîti) nur zu haben (vgl. **4**, 2, 13) für den Priester (vâghate), den Somapresser (sutasomâya) und Verehrer (vidhate). Wen er aber unter seine Obhut nimmt (**4**, 11, 6), von dem hält er Dürftigkeit, Bedrängnis und Übelwollen fern. Darum weiß man auch, warum man ihm dient (vgl. **1**, 94, 15; **4**, 12, 4; **1**, 73, 3): „Nach dir, o A. (verlangen, ṛñjate v. 8) als Vater mit Bitten die Männer, nach dir, dem Selbstleuchtenden, zur Brüderschaft mit Eifer. Du bist der Sohn dessen, der dir dient. Du, der gar liebe Freund, schützest vor Angriff" (**2**, 1, 9).

5. Nach dem S. 66 Gesagten teilen Agni und Soma manche ihrer Prädikate. Eines derselben blieb außer Betracht, und doch ist dieses gerade dasjenige, welches A. in das intimste Verhältnis zu Soma bringt, indem es ihn zum „Somabehüter" (somagopâḥ **10**, 45, 5. 12) macht und ihm so die himmlische Süßigkeit selber unterstellt, die in Soma, dem Mond ihren Sitz hat. „Ambrosia ist in meinem Munde" (amṛtam ma âsan), sagt A. von sich selber (**3**, 26, 7), aber diese Auffassung, die beim Mond-Agni nur andeutungsweise vorhanden, beherrscht im weitesten Umfange das Bild, das sich die vedischen Dichter von Gott Soma machten. Nicht so jedoch, als ob die Lichtseite nicht auch mit diesem Namen associiert wäre. Soma verbindet vielmehr alle da und dort

Digitized by Google

angeschlagenen Töne zu einem vollen Akkorde. Er ist die Concentration sämtlicher nur irgendwie an den Mond geknüpften Vorstellungen, wie solche zerstreut bald in diesen, bald in jenen (Stammes-) Kulten zum Vorschein kamen. Verfolgen wir zuvörderst die eine Gruppe, die seiner Lichtnatur entspricht. Doch, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, sei zuvor der eigentümlichen Mystik gedacht, die man sofort versteht, wenn man Stellen beachtet, wie die folgenden: „Dieser Pavamâna läuft mit der Sonne um die Wette oben am Himmel als berauschender Trank in der Seihe" (**9**, 27, 5; 37, 3); „Dieser berauschende Saft, der als Tropfen (indu) in die Seihe einging, schaut herab, des Himmels Kind" (**9**, 38, 5); „Dieser volle Stengel, der als des Himmels tragende Säule ausgespannt sich nach allen Seiten herumbewegt, soll diese beiden großen Welten herbringen. Die zusammengehenden (d. i. Himmel und Erde) hält er und zugleich die Nahrung der Weise" (**9**, 74, 2) u. s. w. Der „Gott" fließt mit seiner Erscheinung, der irdische Repräsentant mit seinem himmlischen Prototyp, das indeß mehr sein will als ein bloßes Prototyp, zusammen. Auf diese Weise entstehen, wie zu erwarten, die sonderbarsten Verschiebungen im Gedanken und Ausdruck. Die Finger z. B., welche die Somapflanze, bezieh. ihre Flüssigkeit, denn diese ist jener irdische Repräsentant des Gottes Soma, bearbeiten, thun dies „auf dem dritten Rücken, auf dem Himmelsgewölbe" (**9**, 86, 27), und der „Gott" hinwieder wird gepreßt und gereinigt (**9**, 6, 7; 42, 2), „der unsterbliche Gott" fliegt wie ein Vogel hin, sich in die Holzgefäße zu setzen (**9**, 3, 1) u. dgl. m.

Derselbe nun, der von Indra getrunken wird (indrapîta), heißt „Lichtfinder" (svarvid, z. B. **9**, 8, 9; vgl. vasuvid „Gutsfinder" **9**, 96, 10; cf. 112, 2; 22, 7), „Lichteroberer" (svarjit, z. B. **9**, 27, 2), verbreitet Licht (**9**, 39, 3; 49, 5), schafft Licht (**9**, 66, 24) u. s. w. Er beschaut die Menschen (nṛcakshas, vgl. **9**, 8, 9; 45, 1; 80, 1 u. s. f.) und gehört also, da er nur herabschaut (**9**, 32, 4, 97, 33), oben an den Himmel (auf den allerhöchsten Rücken **9**, 31, 5, oder auf Tritas Rücken **9**, 37, 4; auf das Himmelsgewölbe **9**, 85, 10—12; an den höchsten Himmel **9**, 86, 15; vgl. **10**, 85, 1 divi somo adhi śritaḥ). „Er, von einem Anblick wie die Sonne, durchläuft die Seen, die sieben Höhen und den Himmel" (**9**, 54, 2). „Es steht über allen Wesen der Gott Soma der Sonne gleich" (**9**, 54, 3), er ist schön wie der große Mitra **9**, 2, 6; vgl. **1**, 93, 3),

Digitized by Google

wie Gott Sûrya (**9**, 63, 13; 64, 9. 30). Ist Soma aber deswegen vielleicht selbst ein Sonnenwesen? Die Vergleiche verschaffen darüber keine Klarheit. Allein S. wird deutlich von der Sonne unterschieden, so nahe er ihr auch (zeitweilig oder immer) steht. „Er leuchtet zusammen mit der Sonne" (**9**, 2, 6; vgl. **9**, 27, 5 s. S. 69; 61, 8), „bekleidet sich mit der Sonne Strahlen" (**9**, 86, 32; 76, 4; 75, 1), „setzt sich in der Sonne Schoß" (in der Neumondsnacht? **9**, 25, 6; vgl, 86, 11; 97, 33) u. dgl. Seine wahre Natur verrät uns S. indes erst dann, wenn man alles in allem nimmt, und daher soll auch die eine oder die andere Stelle für sich noch nichts entscheiden.

Soma ist „des Himmels Kind" (divaḥ śiśu **9**, 1, 9; 33, 5 u. s. f.). „Sieben Schwestern, Mütter sind um das Kind, das neugeborene, edle, weise, den Gandharven der Wasser, den himmlischen, den Menschenbeschauer Soma, daß er über alle Wesen herrsche" (**9**, 86, 36).

S. ist „der himmlische Vogel"(divyaḥ suparṇa **9**, 71, 9; vgl. 86, 1; **1**, 164, 46. 47). „Den auf den Rücken (des Himmels) geflogenen Vogel haben viele Lieder der Liebenden (der Maruts) angefleht. Es kosen das wunderbare Kind die Lieder; den goldenen Vogel, daß er auf die Erde sich setze" (**9**, 85, 11). Auch ein „Adler" (śyena) wird S. genannt (**9**, 67, 14; 96, 19), noch häufiger aber mit einem solchen verglichen (**9**, 38, 4 u. s. w.).

S.'s Umgebung sind die „Wasser", sowohl die irdischen, wenn es sich um die irdische Erscheinung des Gottes handelt (vgl. **9**, 24, 1; 30, 5; 62, 4. 5 u. s. w.), als auch die himmlischen. „In die Wasser taucht sich der Gott" (**9**, 3, 6 u. s. f.). „Des Meeres Oberfläche ist S.'s Standort" (**9**, 12, 6). „In die Ströme ist er gesetzt" (sindushu śritaḥ **9**, 86, 8), er ist „der Ströme König" (râjâ sindhûnâm **9**, 89, 2), ist „in Wasser gekleidet" (**9**, 16, 2; 42, 1; 78, 1). S. ist der „Tropfen" (indu, drapsa), der in den Wassern „wächst" (**9**, 85, 10; vgl. 89, 2; 96, 19). S. ist das „Meer" (**9**, 86, 29; 97, 40), heißt ûrmin, „wogig" (**9**, 98, 6). „Es überschritt das Meer Pavamâna mit seiner Welle, der König, der Gott das große Ṛta" (9, 107, 15).

Sturmwind, Donner und Blitz sind in den Wassern oben (Wolken), daher auch dort, wo Soma ist. S. ist von den Maruts „umschart" (marudgaṇa **9**, 66, 26), von ihnen „begleitet" (marutvant **6**, 47, 5; **10**, 13, 5). Sie „melken" ihn (**9**, 34, 5; vgl. 85, 10)

Digitized by Google

oder „harnen“ ihn herab (**9**, 74, 4). S.'s „Brüllen“ (**9**, 2, 6; 5, 1; 7, 3 u. s. w.) weist auf den Donner hin, und der Blitz fehlt auch nicht dabei (**9**, 75, 3; vgl. 64, 28). Des Weiteren hängt damit zusammen, daß Soma „Regenspender“ ist (**9**, 49, 1. 3; 65, 24, 97, 21; vgl. 74, 7 somo mîḍhvâṅ asuraḥ; vgl. 113, 2). In der Regenzeit wächst nun auch Soma (zunächst als Pflanze, aber doch nicht die Pflanze allein ohne ihren himmlischen Stammherrn): „Die Jahreszeit ist die Mutter. Von ihr geboren, ging er alsbald in die Wasser ein, in denen er gedeiht. Da wurde sie strotzend, schwellend von Milch. Des Schößlings Saft ist zuerst zu preisen“ (**2**, 13, 1). „Parjanya (der Gott des Regenhimmels, s. Kap. V) ist der Vater des gewaltigen (Soma-) Vogels“ (**9**, 82, 3), und **9**, 113, 3 stellt die Sache so dar, daß der Regen (Parjanya) Soma groß und stark macht, die Regenzeit (hier Sûryas Tochter, s. Kap. V) seine Amme und Wärterin ist und daß ihr dabei die Gandharven (d. i. die Wasser) beistehen. Es fließt hieraus zugleich die Vorstellung, daß S. „Herr der Pflanzen“ (vîrudhâṃ pati) sei (**9**, 114, 2; vgl. **10**, 97, 18. 19 oshadhîḥ somarâjnîḥ). „Du, o S., brachtest alle diese Kräuter hervor“ (**1**, 91, 22). Sie gehören ihm (Ṣat. Br. **8**, 4, 3, 17: oshadhayaḥ saumyaḥ; aber Soma ist nach der Lehre der Brâhmaṇas der Mond). Die Somapflanze, die vornehmste von allen, weil sie des Königs S. Stellvertreter auf Erden ist, heißt in diesem Sinne „Pflanzenherr“ (vanaspati **9**, 12, 7). S. thut noch mehr (gerade dadurch, daß er das Wachstum der Pflanzen befördert): „er legt den Keim in der Aditi (s. v. a. „Erde“ s. Kap. VI) Schoß, durch den wir Samen und Kinder erlangen“ (**9**, 74, 5).

Soma ist und hat Ambrosia. Der Besitzer ist hier auch sein eigener Besitz. S. heißt „Himmelsmilch“ (divaḥ pîyûsham **9**, 110, 8. 11; 89, 9; cf. 51, 2), „glänzende Milch“ (dyumnavat payas **9**, 66, 30), „die Milch von alters her“ (pratnaṃ payas **9**, 42, 4; cf. 34, 3); auch „der Same von alters her“ (pratnaṃ retas **8**, 6, 30), dann „Labsal“ (ûrj **5**, 41, 12), „Nahrung“ (ish **9**, 61, 15), abgesehen von jenen Bezeichnungen, die vorzugsweise für den Saft der Somapflanze gebraucht werden, indeß auch die Beziehung auf den Himmelssaft nicht ausschließen (madhu u. s. w. s. Kap. IX). Das Bild vom „goldenen Brunnen“ (utso hiraṇyayaḥ **9**, 107, 4) paßt auf die himmlische Gestalt desselben. Anderseits gilt S. als „Herr der Nahrung“ (ishas pati **9**, 14, 7), „Herr

Digitized by Google

der Kühe" (9, 72, 4) und „behütend die Pfade des schönen Ambrosia (vratâni pâno amṛtasya cârunaḥ) sieht der Menschenbeschauer auf beide Stämme" (9, 70, 4). Sei es, um in den Besitz dieses Gutes zu kommen oder um ihn zu verteidigen, führt S. „Waffen". Er ist „der die Kühe aufsuchende, Waffen tragende Tropfen" (govindur drapsa âyudhâni bibhrat 9, 96, 19), „der Gelbe, der die Waffen schwingt" (haris tuñjâna âyudhâ 9, 57, 2), „mit guten Waffen versehen" (svâyudha 9, 96, 16). Licht und Leben, sagen wir. Die (nächtliche) Lichtquelle ist zugleich allerhöchste Lebensquelle. Wer das Licht schützt gegen die Geister der Finsternis (rakshas), läßt damit auch dem Leben seinen unerschöpflichen Born (vgl. 9. 97, 32). Daher sehen wir S. gegen jene verderblichen Mächte ankämpfen (9, 37, 1. 3; cf. 67, 20; 49, 5; 104. 6; vgl. 70, 5, 79, 4) und selbst zum Range einer kosmischen Kraft aufsteigen: „Dieser ist der, welcher die Fläche der Erde und den Scheitel des Himmels schuf. Er schuf die Milch in den drei Höhen. Soma hält fest den weiten Luftraum" (9, 47, 4; vgl. AV. 11, 5, 1. 2, wo der „Schüler" — brahmacârin — ganz unzweifelhaft Soma, den Mond bedeutet),

Die noch übrigen Bestimmungen Somas trennen denselben zwar nicht von den Naturgöttern, verbinden ihn jedoch mit den liturgischen Gottheiten, Agni und Bṛhaspati. S. ist „Priester", „der unsterbliche Priester" (vâghad amartyaḥ 9, 103, 5), „Sänger" (rehha 9, 66, 9; 86, 31; 97, 1), vipra (9, 66, 8), hotṛ (9, 92, 1; 97, 1). Er ist der „Ruhm des Opfers" (yajñaṣriya 1, 4, 7). Davon Kap. IX. S. heißt „der Weise des Himmels" (divaḥ kavi 9, 9, 1; vgl. 25, 6; 27, 1; 74, 2 u. s. w.; ṛtas kavi 9, 62, 30), „der alte Weise" (pûrvyaḥ kavi 9, 86, 20), „der verständige Weise" (sukratuḥ k. 9, 12, 4). „Weisheit wie Uṣanas redend verkündet der Gott der Götter Geschlechter" (9, 97, 7, vgl. 108, 3). Er ist „Geistesherr" (manasaspati 9, 11, 8; vipaścin 9, 86, 36). „Der Gott macht der Götter verborgene Namen bekannt" (9, 95, 2; vgl. 97, 7; auch 96, 19). Die „Stimme" (vâc), die S. erhebt (s. oben S.'s Brüllen), bezeichnet nicht nur den Donner (vgl. 9, 68, 8 diva iyarti vâcam; cf. v. 9 viṣvam â rajaḥ; 107, 21 samudre), sondern auch Gebet und Gesang (beim Opfer), und der „Herr der Rede" (patir vâco 9, 26, 4), wie S. genannt wird, erregt Lieder (janayan giraḥ 9, 25, 5; vgl. 32, 3), stimmt also zur Andacht und ist in dieser Hinsicht in dieselbe Funktion eingetreten

Digitized by Google

wie Bṛhaspati (als Brahmaṇaspati, s. Kap. VI). Wenn endlich S. „der Himmelsgegenden Herr“ (diṣâm pati 9, 113, 2) ist, wenn er die Zeiten einhält (indur ṛtviya 9, 72, 4) und je nach den Zeiten sich in seine Eigenschaften kleidet (dharmâṇy ṛtuthâ vasâna 9, 72, 12), so wissen wir, daß auch dies nur auf den Mond — den wandelbaren, vishuṇa 8, 29, 1 — zutrifft, daß Soma mithin nach allem, was wir über ihn aus dem ṚV. erfahren, durchgängig für ein Mondwesen gehalten wird. Da derselbe auch mit den Manen sich vereinigt (pitṛbhiḥ saṃvidâna 8, 48, 13), um deren Sitz und Speise zu sein (Gedanken, die Kap. VII erörtert werden sollen), so erscheint nunmehr unsere Behauptung gerechtfertigt, das Soma alle (im Volksglauben und Kultus) an den Mond geknüpften Anschauungen Altindiens eingesogen und in teilweise veränderter Gestalt wieder ausgestrahlt hat. Auch vermögen wir einen wesentlichen Unterschied unter den Vorstellungen über Gott Soma, deren Niederschlag wir allenthalben im ṚV. zu beobachten Gelegenheit haben, nicht zu entdecken und sind nach dem, was uns das 9. Buch über Soma verkündet, keineswegs überrascht, im 10. zu vernehmen, daß „Soma am Himmel steht“ (85, 1), „im Schoße dieser Sterne“ (v. 2) und daß er „wieder anschwillt, wenn die Götter ihn trinken“ (v. 5).

Einige Strophen aus einem der (wenigen) Somalieder, die außerhalb des eigentlichen Somabuches (ṚV. 9) stehen, mögen die für den Inder der ṛgvedischen Zeit mit Somas Namen verknüpften Empfindungen nochmals anklingen lassen. ṚV. 1, 91:

1. Du, o Soma, ragst hervor durch Weisheit, du führst den gradesten Weg entlang. Von dir geleitet haben unsere Väter, die weisen, bei den Göttern Freude erlangt. 3. Dein sind des Königs Varuṇa Gesetze, hoch und tief ist deine Stätte, o Soma. Rein bist du, lieb wie Mitra, du bist gleich Aryaman einer, dem man es recht machen muß, o Soma. 4. Die Stätten, die dir sind am Himmel, die auf der Erde, die auf den Bergen, in den Kräutern, in den Wassern, mit diesen allen uns wohlgesinnt, nicht zürnend, o König Soma, nimm die Opferspenden entgegen. 5. Du, o S., bist der wahre Herr, du bist König und Vṛtratöter. Du bist herrliche Kraft (Einsicht). 6. Und du, o S., wünschst, daß wir leben. Nicht sterben wir. Du bist der Pflanzenherr, dem Lob lieb ist. 16. Schwelle an! Von allen Seiten komme mit dir zusammen die Kraft. Sei da, wo Wohlstand zusammenfließt. 17. Schwelle an! o berauschendster Soma in allen Strahlen! Sei uns der berühmteste Freund, damit wir gedeihen. 18. Mit dir sollen zusammengehen die Milchtränke, die Güter, die Kräfte, mit dir, der du den Gegner überwindest. Anschwellend zum Ambrosia, o S., gewinne am Himmel höchsten Ruhm. 22. Du hast diese Kräuter, o S., alle, du die Wasser, du die Kühe hervor-

Digitized by Google

gebracht. Du hast ausgespannt den weiten Luftkreis. Du hast mit dem Licht das Dunkel aufgeschlossen.

6. Soma ist Indras „lieber Freund“ (9, 98, 6; vgl. 97, 43) nicht blos als Göttertrank, „wenn er Indra berauscht und das göttliche Volk“ (9, 80, 5), sondern auch vorzugsweise als Gott, also persönlich (vgl. 9, 14, 4).

Indras Vorrang über alle vor ihm und mit ihm im altindischen Kultus anerkannten Numina beruht, wie teilweise schon gezeigt wurde, auf Vorgängen im völkergeschichtlichen Leben jener Zeiten. Von neuem werden wir in Kap. IX darauf zurückkommen. Hier lassen wir uns an dem Eindruck genügen, welchen solche Ausbrüche glaubensvoller Hingabe an Gott Indra, wie die folgenden, unwillkürlich und ohne jeden weiteren Kommentar in Allen, die auf sie achthaben, hervorrufen müssen.

„Den Indra haben alle Götter einmütig vorangestellt“ (1, 131, 1). „Sogar die alten (früheren) Götter haben hinter deiner höchsten Herrschaft (asuryâya kshatrâya) ihre Macht zurückstehen lassen“ (7, 21, 7). „Es schlichen hinweg als wären sie gebrechlich die Götter. Du wardst, Alleinherrscher (samrâj), o I., du, dessen Ursprung echt (satyayoni) ist“ (4, 19, 2). „Das ist wahr: kein anderer ist dir gleich, o I., kein Gott und kein Sterblicher ist vorzüglicher“ (6, 30, 4). „Ich halte dich für den Opferwürdigen der Opferwürdigen, ich halte dich für den Erschütterer der Unerschütterlichen. Ich halte dich, o I., für der Streiter Wahrzeichen. Ich halte dich für den Starken der Lebenden“ (8, 85 [96], 4). — Was Dyaus Asura war, ist jetzt Indra (s. S. 59). Auch Varuṇas Stellung nimmt I. ein (s. S. 59). „Du (bist) der König, o I., über alle Götter. Beschütze die Menschen! Behüte, o Asura, du uns! Du (bist) der wahre Herr, ein Maghavan (Wohlthäter), unser Retter. Du (bist) der echte Gutsbesitzer, ein Siegverleiher.“ (1, 174, 1). — Dazu noch: „Groß ist I. und mehr“ (1, 8, 5); „der erste verständige Gott“ (2, 12, 1), der „wunderbare“ (dasma 1, 4, 6 und öfters); „den keiner niederstreckt“ (astṛta 1, 4, 4 u. s. f.); „der hundert Kräfte hat“ (1, 4, 8. 9 u. s. w.) u. dgl. m. Indras Kraft ist sprüchwörtlich (4, 24, 4). Er ist der „Starke“ (vṛshan 1, 7, 6. 8 u. s. f., śakra 3, 37, 11 u. s. w.). Schon gleich nach seiner Geburt ist er ausgewachsen (1, 5, 6). „Wenn dir, o I., hundert Himmel und hundert Erden wären, nicht kämen dir, o Keilträger, tausend Sonnen, nicht acht Welten gleich, als du geboren wardst“ (8, 59, [70] 5). „Wenn du auch diese beiden Welten zusammenfassest (vgl. 8, 6, 5), so ist es für dich, o Maghavan, nur eine Handvoll“ (3, 30, 5). „Wohlan, diese Erde will ich niedersetzen hier und dort“ (10, 119, 9). „Indra zieht wie ein Fangnetz die Erde zu, der Selbstherrliche trägt den Himmel wie einen Kopfputz“ (1, 173, 6). „Bald stößt er den Sterblichen, der ihn nicht befriedigt, wie einen Pilz mit dem Fuße weg, bald hört er unsere Lieder; Indra ist es eben“ (1, 84, 8; vgl. 100, 9).

Indra ist der eigentlich indische Gott, der Gott der arischen Inder. Er selbst wird als Ârya bezeichnet (5, 34, 6) und

Digitized by Google

steht auf Seite der Arier (vgl. **1**, 130, 8; **2**, 11, 18. 19; **3**, 34, 9; **6**, 18, 3; 25, 2, **10**, 43, 4), insonderheit der Pûrus (**1**, 63, 7; 129, 5; 130, 7; 131, 4; **4**, 21, 10), auch des Manu (**1**, 130, 8) und überhaupt des Starken (**1**, 4, 8). „Er als Kämpfer macht große Schlachten mit Macht und Kraft für die Menschen (aus), und dann glauben sie an den gewaltigen I., welcher den tötenden Keil herabschleudert" (**1**, 55, 5). Die Verherrlichung der Thaten Indras bildet ein stehendes Thema der Indralieder. Aus Andeutungen, die gemacht werden (vgl. 5, 30, 3 f.; 31, 6 ff.), geht hervor, daß Somakelterungen dazu einen erwünschten Anlaß gaben. Mit vielen Variationen und gelegentlich eingelegten Details, die auf ein Zusammenschmieden der Volkssage und der Natursage schließen lassen, kehrt darin der Kampf Indras mit Dürre (und Dunkelheit) wieder. Der Gott erscheint ausgerüstet mit dem Donnerkeil (vajra), als Donnerkeilträger (vajrin **1**, 7, 2. 5. 7; 8, 5 u. s. w.; vgl. adrivat, sehr häufig).

4, 22, 5 „Dies sind, o I., deine, des Großen Großthaten, bei allen (Opfer-) Spenden zu verkünden: daß du, o Held, als Kühner mit Kühnheit dich erkühnend die Schlange mit dem Keil kräftig bewältigt hast". 6. „Dies sind deine wahrhaften (Thaten) alle, o Mannhafter: es strömen hervor die Milchtränke aus dem starken Euter, und es sind auch vor dir, o Starker, sich fürchtend die Wasser eilig vorwärts geschritten". 7. „Da haben, o Goldiger, diese Göttinnen mit Labung, o I., dich gepriesen (d. h. dich gelobt und gepriesen), die Schwestern, als du losließest die eingesperrten, daß sie dahinflössen in langem Laufe".

2, 30, 3 „Aufrecht stand er oberhalb des Zwischenraumes und auf den Vṛtra schleuderte er die Waffe. In Nebel gehüllt lief er ihn an. Mit scharfer Waffe besiegte I. den Feind" (vgl. **6**, 30, 4; **1**, 103, 7; 57, 6; 61, 7; 11, 5; 55, 6 u. s. f.).

6, 20, 2 „I., dir haben die Götter in jeder Beziehung die ganze Herrschaft eingeräumt, wie sie Dyaus hatte, als die Schlange, den Vṛtra, der die Wasser gefangen hielt, du tötetest, du, der du Schößlinge (von Soma) besitzest (ṛjishin), in dessen Gefolge Vishṇu ist." 4. „Zu hunderten fielen da die Paṇis (s. S. 12), o I., dem weisen (Sänger) Daṣoni bei der Erbeutung des Lichtes (der Sonne; vgl. v. 5 u. **4**, 16, 9), durch Keulenschläge die Listen des gefräßigen Ṣushṇa (s. Kap. VII). Nichts ließ er (d. h. Indra) von der Nahrung (der Paṇis) übrig". 5. „Von dem großen Un-

Digitized by Google

hold (druh) ward weggenommen alles Leben, als bei des Keiles Wurf Ṣushṇa fiel. Weite schuf I. dem Wagenlenker auf gleichem Wagen (d. h. mit Indra), dem Kutsa (s. Kap. VIII) bei der Erbeutung der Sonne." 6. „Indem er (Indra), gleichwie der Adler den süßen Schoß für ihn (abriß; vgl. Kap. VIII), das Haupt des Dämonen Namuci (s. Kap. VIII) abriß, half er dem Namî Sâyya, als er schlief, überhäufte ihn mit Reichtum zusammen mit Speise, zusammen mit Heil". 7. „Des Pipru, des vielgestaltigen (ahimâyasya, nach Ludwig: „der Drachenzauber besaß") feste Burgen, o Keilträger, hast du wie mit Gewalt aufgebrochen. Unverwüstliches Gut, o reichlich Gebender, gabst du dem Ṛjiṣvan, dem Spender als Gabe". 9. „Er überwältigt seine Feinde unwiderstehlich, in der Hand den Keil tragend, der die Vṛtras tötet. Wie ein Schütze auf dem garta (s. v. a. der erhöhte Platz auf dem Streitwagen) besteige er die Falben. Auf's Wort sich anschirrend führen sie den Indra, den erhabenen". 10. „Mögen wir Gutes empfangen durch deine Gnade auf's neue, o I. Die Pûrus lobpreisen so mit (bei den) Opfern. Als er (I.) die sieben Burgen, die herbstlichen, die Zufluchtsstätten zerbrach, tötete er die Dâsîs, dem Purukutsa helfend" (s. S. 10). 12. „Du, o I., setzest in Bewegung rauschend die rauschenden Wasser gleich fließenden Strömen. Als du über das Meer, o Held, (ihn) hinüberschafftest, rettetest du den Turvaṣa Yadu (s. S. 10) zum Heile (ihm)." — Weiteres s. „Indrasagen" (in Kap. VIII).

27 7. Nicht die geistige Auffassung Indras, wie Bergaigne meint, vielmehr die zum Widerspruch reizende Hervorkehrung seiner Stärke und Willkür, die zur Rücksichtslosigkeit (s. S. 74) werden kann, oder die bei zaghaften Naturen Vertrauen, bei kräftigen hingegen Mißtrauen erweckende unumschränkte Macht und Herrschaft des Gottes war der Grund, weshalb gerade im Hinblick auf ihn der Zweifel sich keck hervorwagt und zur Überwindung desselben der Glaube aufgeboten wird.

2, 12, 1 „Der geboren fürwahr als der erste verständige Gott, der die Götter mit Kraft ausrüstete, vor dessen Schnauben die beiden Welten (Himmel und Erde) bebten vermöge der Größe seiner Manneskraft, — das ist, ihr Leute, der Indra." 2. „Der die Erde, da sie wankte, festmachte, der die Berge, da sie sich vorwärts bewegten, stillstehen machte, der den sehr weiten Luftraum ausmaß, der den Himmel festhielt, — das ist, ihr Leute, der Indra." 3. „Der, nachdem er getötet die Schlange, strömen ließ die sieben Ströme, der die Kühe hervortrieb aus des Vala Versteck, der zwischen zwei Steinen

Digitized by Google

(Himmel und Erde) das Feuer erzeugte, in den Schlachten Beute machte, — das ist, ihr Leute, der I." 4. „Durch den alle diese (Wesen) erschüttert werden, der die dâsische Farbe (die nichtarischen Stämme) zur unteren gemacht hat im Versteck (d. h. sie unterworfen und ausgerottet hat), der wie der siegreiche (gewinnende) Spieler die Marke empfangen (ergriffen) hat des Feindes Nahrung, — das ist u. s. w." 5. „Über den sie fragen: wo ist er? über den furchtbaren, und sagen: er ist nicht, der vertauscht wie Würfel die Nahrung (d. h. nimmt sie und läßt dafür nichts), glaubt (nur) an ihn, — das ist u. s. w." 6. „Der ein Begeisterer des Matten, des Mageren, des Priesters, des flehenden Sängers, der ein Gönner dessen ist, der die Preßsteine aufgerichtet, mit schönen Lippen für den, der Soma gepreßt hat, — das ist u. s. w." 7. In dessen Befehl die Rosse, die Kühe, in dessen (Befehl) die Menschen, alle Wagen (stehen), der die Sonne, der die Morgenröte hervorgebracht hat, der der Wasser Führer (ist), — das ist u. s. w." 8. „Den die Schlachtreihen, wenn sie zusammentreffen, hüben und drüben beide, die Feinde rufen, auch zwei auf dem nämlichen Wagen stehend besonders rufen, — das ist u. s. w." 9. „Ohne den die Menschen nicht siegen, den sie kämpfend zu Hülfe rufen, der das Vorbild geworden ist für jeglichen, der das Unbewegliche bewegt, — das ist u. s. w." 10. „Der alle nacheinander, die große Sünde begehen, mit seinem Speere trifft, da sie nicht daran denken, der an Stärke nicht nachgiebt dem Starken, der des Dasyu (Dämonen oder Feindes) Töter ist, — das ist u. s. w." 11. „Der den Śambara auf den Bergen weilend im vierzigsten Herbste auffand, der die starke Schlange schlug, den Dânu, wie er dalag, — das ist u. s. w." 12. „Der Starke mit sieben Zügeln, viel vermögend, ließ fließen die sieben Ströme zum Strömen, der den Rauhiṇa herabstieß, den Keil in den Armen, den Himmelsstürmer, — das ist u. s. w". 13. „Sogar Himmel und Erde huldigen ihm, sogar die Berge beben vor seinem Hauche, der, als Somatrinker gesehen, den Keil in den Armen, der den Keil in den Händen, — das ist u. s. w." 14. „Der den Presser fördert, der den (für ihn) Backenden, der den Lobsänger, der auch den Eifer (fördert), dessen Mehrung Gebet, dessen (Mehrung) der Soma, dessen (Mehrung) diese Gabe, — das ist u. s. w."

Zu diesem Liede, das in Strophe 5 Zweifel und Unglaube zu Wort kommen läßt, aber seiner ganzen Tendenz nach eine möglichst scharfe Verurteilung und Zurückweisung der hie und da wohl beabsichtigten Leugnung Indras bedeutet, steht in bewußtem Gegensatz das Lied **10**, 121. Wie **2**, 12 dem genannten Gotte gilt, so enthält **10**, 121 eine Verherrlichung des ungenannten Gottes, welcher darin höher als Indra und alle Götter der früheren Zeit gestellt wird (worüber s. Kap. VI). Es ist die Spekulation, die sich im Suchen nach dem unbekannten und darum ungenannten Gotte anmeldet. Solcher Glaubensbeteuerungen oder Einladungen zum Glauben an Indra, wie sie **2**, 12 uns

Digitized by Google

bietet, findet sich noch manch eine im ṚV. (vgl. **10**, 147, 1; 1, 103, 5; 104, 6), darunter auch die in ein Âkhyâna (s. Kap. VIII) aufgenommene Episode (**8**, 89 [100], 3. 4), wo ein Sänger (jaritṛ) seine Berufsgenossen auffordert, Indra zu preisen, indes er selbst an ihm zweifelt (yadi satyam asti, „wenn er wirklich ist"). Denn „es giebt keinen Indra", so hat der eine und der andere gesagt; wer hat ihn gesehen? mit wem sollen wir es halten?" Nun aber tritt Indra hervor mit den Worten: „Hier bin, o Sänger, schaue mich an; alles Geborene übertreffe ich an Größe". Von dieser seiner Größe macht Indra eben fast nur Gebrauch zum Wohle der Menschen. Man kennt ihn als den „Freigebigen" par excellence (maghavan), als den „freigebigsten der Freigebigen" (**5**, 39, 4). Auch sein Beiwort „sûri" (vgl. **1**, 61, 3; **3**, 31, 14) bringt denselben Charakterzug zum Ausdruck. Indra spendet mit beiden Händen (**5**, 39, 1), mit der Rechten wie mit der Linken (**5**, 36, 4), und mit einer verzeihlichen Übertreibung sagt ein Dichter (**7**, 23, 5): „Du hast allein unter den Göttern Mitleid mit den Sterblichen (eko devatrâ dayase hi martân)."

8. Wir kommen nun erst, entgegen unserm sonstigen Verfahren, dazu, einige Angaben über Indras Wesen, d. h. über den Naturbestandteil in demselben zu machen. Bei Indra nämlich hat in nichts weniger als zurückhaltender Weise die Individualisierung und mit ihr die aus allen möglichen Legenden und historischen Reminiscenzen ihre Stoffe zusammentragende und bis zur Unerkennbarkeit in natursymbolische Bilder hineinverwebende Sagenbildung eingegriffen. Wenn daher auch nicht jede Spur verwischt ist, welche uns zur Entdeckung seines Ursprungs verhelfen kann, so wirkt doch hier nicht blos der eben angeführte Umstand störend, sondern auch der andere, daß für den Kriegsgott Indra, der, wie es scheint, anfänglich an den Sonnenheros anknüpfte, nachträglich die natürliche Grundlage in der gewaltigen und jedenfalls geräuschvolleren Erscheinung des Gewitters angenommen wurde.

Indras ursprüngliche Bedeutung ergiebt sich einerseits aus den nicht spärlichen Andeutungen über seine Lichtnatur und anderseits aus den weniger klaren, aber genügenden Hinweisen auf seine Identität mit der Sonne. I. ist golden (**1**, 7, 2; **5**, 38, 2), und golden ist I.'s Bart (**10**, 23, 4; 96, 8; vgl. **2**, 11, 17; **10**, 23, 1), golden sind auch die Mähnen seiner Falben (**8**, 32, 29). I. heißt „Herr des Lichtes" (**9**, 97, 11), er ist lichtbegabt (svarvant **9**, 97, 1). Seine Rosse (hari) sind blutrot (ṣonâ **1**, 6, 2; vgl. **1**, 5, 4; 7, 2; **2**, 11, 17).

Digitized by Google

I. ist selbst jenes bradhnam arusham, das Hellrote oder das Sonnenlicht, dessen Aufgang 1, 6, 1 schildert. Er wird geboren mit den Morgenröten (1, 6, 3; vgl. 5). I. macht die Formen schön (surûpakṛtnu 1, 4, 1; vgl. 6, 3). Wiederholt wird er mit der Sonne verglichen (vgl. 8. 12, 7) und geradezu „Sonne" genannt (10, 89, 2), dann aber auch wieder von ihr unterschieden (vgl. 2, 11, 4; 7, 98, 6; 10, 49, 7; 8, 12, 9; 10, 112, 3; 148, 2). Bei I. befindet sich Soma (wie bei Vishṇu und anderen Sonnenwesen). Es heißt (6, 34, 4): „Sowie mit diesem strahlenden Mond dieses am Himmel (d. i. die Sonne) sich mischt, so befindet sich dauernd bei I. der Soma." I. ist dem Monde übergeordnet („er verteilt die Monde oben am Himmel" 10, 138, 6). So ist er denn wirklich die Sonne, wie auch die Brâhmaṇas (vgl. Ṣat. Br. 3, 4, 2, 15) teilweise noch durchblicken lassen. Das Licht sowohl der Sonne als des Mondes hat aber selbst schon dem Volksglauben zufolge eine wässerige Seite. In den Wolken hält er sich sehr oft auf, aber auch direkt zum Regen steht er in Beziehung. So würde denn der Gedanke, daß I. mitten unter den himmlischen Wassern geboren (2, 11, 8; vgl. 8, 59 [70], 4), daß er der Wässerige der Wässerigen (âptya âptyânâm 10, 120, 6) sei, nichts Befremdendes für uns haben. Von einem Sonnenwesen (vgl. 2, 19, 3) wie Indra können nach dieser Auffassung recht wohl die Wasser verbreitet werden (1, 55, 6; 174, 9; 3, 30, 9; vgl. 1, 130, 5 u. s. f.), ebensogut wie I. den Pflanzen Wachstum verleihen kann (2, 13, 7). Auch die Eroberung der Wasser (arṇasâti 2, 20, 9) mit allen ihren Einzelheiten fügt sich in die Vorstellung von I. als einem Sonnenheros ganz gut ein. Die Sonne siegt im Gewitter (wie auch entsprechend der Mond) über die Wolkenfesten (vgl. 1, 32, 11; 4, 17, 3). Wenn dann aber der Donner umgekehrt das Licht oder die Sonne erobert (vgl. 8, 15, 12; 65, 4; 3, 34, 9), ihr Bahn macht (10, 111, 3) u. dgl., so ist die Eroberung der Wasser zugleich eine Eroberung des Lichtes (svarshâti 6, 17, 8; vgl. 1, 55, 6), und das Bild für beides ist die (freigebige) Kuh (vgl. 3, 31, 3. 4. 13). Der Gewittergott Indra, der zu seinen Gehülfen die Stürme hat, während er selbst mit dem vajra (Donnerkeil) kräftig drauflosschlägt, „der mannhafteste der Männer" (4, 25, 4) bot dem Geschmack eines kriegerischen Volkes, dessen Genius er geworden war, ungleich mehr Reize dar als der Sonnengott Indra und schwebte daher vorzugsweise und fast einzig noch den Späteren vor Augen, wenn sie für ihren Indra oder Ṣakra (Sakka der Buddhisten) einen natürlichen Repräsentanten suchten. Man wünschte etwas Kräftiges und Massives im Nationalgott und scheute sich darum auch nicht zu einer Zeit, als der Soma noch Nationaltrank war (s. Kap. IX) und es kein Haus gab, wo nicht der Mörser zur Somabereitung in Bewegung gesetzt wurde (vgl. 1, 28, 5), I. zu einem besonderen Liebhaber dieses Trankes (vgl. 3, 48, 2; 1, 82, 6; 7, 98, 3) und seine Thaten zu Wirkungen des genossenen Somasaftes zu machen (9, 23, 7; 30, 6; 51, 2; 63, 15; vgl. 1, 4, 2; 8, 8). Ein jüngeres Geschlecht, dem die Unbefangenheit seiner Vorfahren in diesen Dingen abhanden gekommen war, zog u. A. auch dieses Vorrecht I.'s, mehr trinken zu dürfen, um mehr und besser helfen zu können, ins Spöttische, und so entstand das Lied 10, 119, ein Selbstgespräch des betrunkenen Indra, welches wir in Kaegis Übersetzung (und Strophenversetzung) hier folgen lassen:

Digitized by Google

1. Wie Schütteln ungestümen Winds
so rüttelte der Trank mich auf.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

2. Es rüttelte der Trank mich auf
wie rasche Rosse das Geschirr.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

3. Die Bitte nahte schreiend mir
wie eine Mutter zu dem Kalb.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

4. Ich dreh' die Bitte hin und her:
der Drechsler dreht den Wagensitz.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

5. Wie mach ich's doch, so oder so?
geb ich das Rind? geb ich ein Roß?
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

6. Wie Sonnenstäubchen scheinen mir
die Menschenvölker alle fünf.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

7. Nicht meiner einen Hälfte gleich
zusammen ist die Doppelwelt.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

8. Den Himmel überrage ich
und diese große Erde weit.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

9. Wohlan, die Erde setz ich hier —
ich setze besser dort sie hin!
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

10. Im Augenblicke will ich sie
zerschellen hier wohl oder dort!
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

11. Zur Hälfte bin im Himmel ich,
die andre streck' ich weit hinab.
Ists' denn, daß ich vom Soma trank?

12. Ich bin so mächtig groß, daß ich
die Wolkenhöhe überrag'.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

13. Ich geh nun wohlversehn nach Haus
und bring den Göttern Opfer mit.
Ist's denn, daß ich vom Soma trank?

Fünftes Kapitel.

Regen- und Windgötter.

1. Parjanya, ein deva, in welchen der vedische Glaube in einer der Herrschaft des Indrakultes voraufgehenden Epoche die Vorstellung des Regen- und Gewittergottes (vgl. **8**, 6, 1; 91 [102], 5) hineintrug, war vielleicht ursprünglich blos ein Dyaus beigelegtes Epitheton (gleich Sûrya) und drückte als solches die „füllende" oder „sättigende" Thätigkeit des Himmels aus. Weil nun aber schon in Dyaus die Beziehung zu Blitz (**2**, 4, 6), Donner (**10**, 45, 4) und Regen (**2**, 27, 15) lag, so war es ganz natürlich, daß auch Parjanya dessen Funktionen Pṛthivî, der Erde gegenüber teilweise übernehmen konnte, jene nämlich, „wenn P. Pṛthivî mit Samen erquickt" (**5**, 83, 4). In einem Liede des AV. (**1**, 12, 12) verkündet der Dichter:

Digitized by Google

„Ein Sohn bin ich der Erde (pṛthivî), Parjanya ist mir Vater;
Uns möge er anfüllen (spenden)“,

und (v. 42): „Der Erde (bhûmi), Parjanyas Gattin, sei Verehrung, deren Nahrung der Regen (varshamedhase)“.

Möglich ist, daß darum, weil Dyaus als „samenreicher Stier“ der Pṛthivî als der „gesprenkelten Kuh“ (dhenuḥ pṛṣni) zur Seite steht (ṚV. **1**, 160, 3; vgl. **6**, 70, 1), auch P., der Regengott (parjanyo vṛshṭimant **9**, 2, 9; **8**, 6, 1) zu der unter dem Bilde einer Kuh vorgestellten Gewitterwolke Pṛṣni (AV. **10**, 10, 6 Vaṣâ gen. Parjanyapatnî, aber = Pṛṣni, vgl. ṚV. **5**, 52, 16; 60, 5) in Beziehung gebracht wurde.

Da nun die vom Regen sich nährende Erde im Somakult die Bedeutung der den Soma tragenden Erde bekommen, und der Soma gerade zur Regenzeit wächst, so heißt (**9**, 82, 3) P. „Vater des gewaltigen (Soma-) Vogels“, oder Soma „gedeiht durch P.“ (**9**, 113, 3; vgl. **7**, 101, 3). und die Regen empfangende Erde, „die von Milch strotzende Mutter (Somas)“ hat sich in die „Jahreszeit“ verwandelt (ṛtur janitrî . . . pipyushî payaḥ **2**, 13, 1). Weil nun die feuchte Jahreszeit auf die heiße folgt. in welcher Sûrya oder der strahlende Himmel das Scepter führt, so kann es nicht fehlen, daß auch Pṛthivî-Pṛṣni „des Sûrya Tochter“ (sûryasya duhitâ **9**, 113, 3; vgl. 1, 6; 72, 3) genannt wird. Bei Soma, ihrem gemeinsamen Sprößling aber hatte man immer neben dem Gott zugleich die Pflanze und umgekehrt im Auge. Da nun Soma der „Gott“ am Himmel als Mond seinen Sitz hat, so mußte auch die als Mutter der Somapflanze gedachte Erde zum himmlischen Soma analoge Beziehungen unterhalten, und ganz entsprechend der wässerigen Natur Somas wie seiner mütterlichen Pflegerin wird diese zur „Wasserfrau“ (apsarâ yoshâ), welche ihren „Buhlen“ (jâra) „im höchsten Himmel trägt“ (10, 123, 5).

Parjanya gilt als der befruchtende Himmel (kṛṇvan garbham **7**, 101, 1; vgl. 102, 2) und als sein Element die Regenwolke (varshyaṃ nabhaḥ **5**, 83, 3). Mit großer Naturtreue wird uns sein Wirken geschildert (**5**, 83, 4):

„Die Winde weh'n, es fallen Blitze Schlag auf Schlag;
Die Kräuter stehen auf, der Himmel schwillt und strotzt;
Und jedem Wesen wird ein Labetrunk zu Teil,
wenn günstig strömt Parjanyas Samen auf das Land.“

Doch geht der Gott der Fruchtbarkeit für Menschen, Tiere und Pflanzen, für letztere zumal, daher „auf sein Geheiß die allgestaltigen Pflanzen da sind“ (**5**, 83, 5), „die gottbehüteten“ (devagopâḥ **7**, 101, 5), nicht auf in der regenschwangeren Gewitterwolke. P. ist vielmehr „ein Gott, der über die Wasser, der über alles Bewegliche gebietet“ (**7**, 101, 2), der „nach Belieben

Digitized by Google

sich seinen Leib schafft" (v. 3). In P. „haben alle Wesen ihren Halt" (v. 4), in ihm ist (was übrigens auch **1**, 115. 1; vgl. 164. 14 von Sûrya gesagt wird) „die Seele des Beweglichen und Festen" (v. 6). Dagegen spielt im Opferkult P. sogut wie keine Rolle.

Von einer Deifizierung des Blitzes als solchen (als Begleiterscheinung Parjanyas vgl. 5, 83, 4 s. o. und das S. 65 Gesagte) weiß der ṚV. (auch der AV.) nichts. Das Bild: „wie Dyaus, wenn er aus den Wolken lächelt" (2, 4, 6) geht auf den Blitzhimmel, und so werden mehrfach (**1**, 79, 2; 168, 8; 5, 52, 6) die Blitze als „lachende" bezeichnet. Über den Blitz im Volksglauben und rel. Brauche s. Kap. X. Unter den Rätseln 1, 164 kommt auch (v. 32) der Blitz vor: „Wer ihn gemacht hat, der kennt ihn nicht. Wer ihn gesehen hat, dem ist er im Nu entschwunden. Im Schoße seiner Mutter verborgen, viele Nachkommen habend ist er in das Nichts aufgegangen."

Mit Parjanya zusammen wird Vâta, der Wind gepriesen (**6**, 49, 6; 50, 12, **10**, 65, 9; 66, 10). Möglich, daß sich beide von Anfang an näher standen, indem V. den Regenwind (vgl. **1**, 122, 3), wie P. die Regenwolke versinnbildete. Zu einer selbständigen Stellung brachte es V. indes nur halbwegs (**10**, 168; 186), weil sich bei seinem Namen die natürliche Bedeutung noch zu stark geltend machte, wie denn auch umgekehrt aus jeder Andeutung über ihn sich sofort die Erinnerung an den mit Vâta bezeichneten Naturvorgang einstellte. „Man kennt seinen Weg und nicht seine Form" (**1**, 164, 44). „Man hört seinen Lärm und (sieht) nicht seine Form" (**10**, 168, 4). „Wenn er eilt auf den Pfaden im Luftraum, so verweilt er nicht einen Tag" (l. c. v. 3; d. h. er ist in beständiger Bewegung). „Er berührt den Himmel und geht aufwirbelnd den Staub der Erde" (v. 1). — In den Indrakult wird nicht Vâta (vgl. übrigens wegen V. und Soma **9**, 31, 3; **1**, 187, 9 ff.), sondern sein Verwandter, Vâyu hereingezogen, und vielleicht kam letzterem dabei zustatten, daß er schon durch die Sage, die ihn zum Eidam Tvashṭṛs machte (8. 26, 21. 22), Eigenschaften besaß, welche ersterem abgingen. „Die (Soma-) Tropfen verlangen nach euch" (Indra und Vâyu), heißt es (**1**, 2, 4; vgl. v. 5. 6; **1**, 135, 5. 7; **4**, 46; 47, 2—4; **7**, 90, 6. 7; 91, 2—7; 92, 2); was eine Annäherung beider voraussetzt. Der allgewaltige Indra — so stellt **8**, 89 [100], 1. 2 die Sache dar — nimmt die Bundesgenossenschaft an, welche ihm ein anderer Gott (Vâyu ist gemeint) anträgt, und verspricht ihm dafür: „Ich gebe dir an erster Stelle den Genuß des Süßen (Somas). Dein fester Anteil soll der gepreßte Soma sein (vgl. Vâyu als „Beschützer

Digitized by Google

des Soma" **10**, 85, 5), und du sollst mein Freund zur Rechten sein; dann wollen wir viele Feinde töten." Wenn (**1**, 89, 4; **10**, 186, 1) Vâtas Heilmittel als „erquickend" bezeichnet wird (vgl. bezügl. Vâyus **1**, 2, 3), so mag dabei ebensowohl an die wohlthuende Wirkung des Windes als an den Regen zu denken sein. Nur der Regen ist unter dem „Heilmittel" zu verstehen, über welches der „Rote", d. i. Rudra verfügt, ein Gott, der in der roten (**1**, 43, 5) oder rotbraunen (**2**, 33, 9) Wolke wie ein Eber am Himmel (**1**, 114, 5; vgl. **2**, 33, 11) steht oder (nach der Form der Wolke) sein Haar in Muschelform aufgewunden trägt (**1**, 114, 1. 5) und daraus, d. h. aus seinem eigenem Leibe (oder mit Pṛṣni vereint **2**, 34, 2; **5**, 52, 16; 60, 5; **6**, 66, 3) während des Gewitters (vgl. **1**, 23, 12) die Maruts, die Stürme entsendet. Den Regen aber dachte man als Rudras Harn (jalâsha **1**, 43, 4; **8**, 29, 5; AV. **2**, 27, 6; und dazu die vielen Stellen, z. B. **1**, 114, 3; 122, 1; **2**, 33, 14, in denen R. mîḍhvâṃs heißt) und Rudra selbst pries man als den vorzüglichsten der Ärzte (bhishaktama bhishajâm **2**, 33, 4 u. s. f.).

2. Mit den Maruts, oder wie sie auch heißen „Rudras" (**1**, 100, 5; 101, 7) und Rudriyas (**3**, 26, 5), d. i. Söhne des Rudra (**2**, 33, 1; vgl, **5**, 59, 8; **1**, 64, 2, und der Pṛṣni, daher marutaḥ pṛṣnimâtaraḥ **1**, 89, 7), ist Indra verbunden. Er heißt marutvant (**1**, 100, 1 ff; 101, 8; **8**, 65 [76], 7), gleichwie Soma (s. S. 70), er geht mit den Maruts um wie mit Söhnen (**1**, 100, 5; vgl. 101, 7), weshalb diese auch „des Indra liebe Scharen" heißen (**1**, 6, 8), oder als „Liebende" (venâs **8**, 89 [100], 5) zu ihm aufsteigen. In dem entscheidenden Vṛtrakampfe haben freilich die Maruts Indra im Stich gelassen (**1**, 165, 6. 8), aber ihre Freundschaft hat darunter nicht gelitten (vgl. **8**, 85 [96], 7; **1**, 165, 11), und in einem Falle, wo es zwischen beiden Parteien zu ernstlichen Differenzen gekommen war, blieb auch die Versöhnung nicht aus (vgl. **1**, 170; 171 und Kap. VIII).

Das kollektive Wesen der Maruts bringt außer dem Plural des Wortes die gewöhnliche Bezeichnung derselben durch „Schar" (ṣardhas **1**, 37, 1. 5; 106, 1 u. s. w.) oder „Haufen" (gaṇa **1**, 14, 3; 38, 15 u. s. w.) zur Geltung. Sie sind es auch, an die wir meistens bei den viṣve devâ „Allgötter" zu denken haben. Immer treten sie gemeinsam in Aktion. Denn sowie sie zusammen wohnen (**1**, 165, 1; **7**, 56, 1), zusammen geboren (**5**, 55, 3) und groß

Digitized by Google

(5, 56, 5; 7, 58, 1) geworden sind, so sind sie auch zusammen thätig (vgl. 1, 166, 3; 5, 87, 8). Keinen Altersunterschied giebt es unter ihnen. „Ohne ältesten und ohne jüngsten sind diese Brüder zusammen gediehen zum Glück. Der jugendliche Rudra ist ihr geschickter Vater. Mutter ist die viel Milch gebende Pṛṣni, die schöne, den Maruts“ (5, 60, 5; vgl. 59, 6). Ein hervorstechender Zug der Maruts ist ihre Unruhe (vgl. 1, 168, 3). Sie lärmen und singen, tanzen und springen (5, 52, 12; vgl. 1, 38, 15; 37, 1. 5; 169, 7). Sie plaudern auf ihrer Wanderung mit einander (1, 37, 13). Sie stürmen mit Ungestüm dahin (1, 38, 7. 10; 5, 58, 2), knallen mit Geißeln (1, 37, 3; 168, 4), brüllen (1, 37, 10; 64, 8), blasen (1, 85, 10), regnen (1, 38, 8, 64, 5. 6; 85, 5), blitzen (1, 39, 9; 64, 2), hageln (5, 54, 3), hüllen den Tag in Dunkel ein (1, 38, 9; 5, 59, 5), wirbeln Staub auf (1, 64, 12), wachsen auf ihrem Wege an wie Berge (1, 64, 3), verzehren die Wälder (1, 64, 7) u. s. w. Der Mensch duckt sich, wenn sie kommen (1, 37, 7. 11; 38, 10; 39, 6). der Berg weicht (1, 37, 7. 11; 39, 5), die Erde zittert (1, 37, 8; 38, 10) und horcht auf (1, 39, 6), alle Wesen fürchten sich vor ihnen. Ihr Wesen, eines für alle (8, 20, 13), giebt sich hieraus unzweideutig zu erkennen, und ähnlich wie oben von Vâta (S 82) heißt es auch von ihnen: „Keiner kennt ihre Abstammung. Sie kennen fürwahr jeder des andern Geschlecht“ (7, 56, 2). Willkommen aber ist ungeachtet des Schreckens, den die Maruts allerorts verbreiten, ihr Erscheinen, liefern sie doch Heilmittel, die reinigend, sehr heilsam und erquickend sind (2, 33, 13), und mit diesen sollen sie nicht kargen. „Was an der Sindhu, was an der Asiknî, was in den Meeren, o Maruts, die ihr gute Opferstreu habt (d. h. gut aufgenommen seid), was auf den Bergen es für Heilmittel giebt, alles dies, wenn ihr es seht, bringet es her an (auf) euren Leibern (d. h. ihr selbst). Damit sorget für uns! In die Erde (schaffet), o M., die Krankheit des Kranken! Richtet uns wieder ein das Verrenkte!“ (8, 20, 25. 26). Zum Überfluß hebt 1, 3, 9 an den Maruts besonders hervor, daß sie nicht schädigen, ohne Tücke und Trug sind. Begreiflicherweise lieben die Maruts den Somasaft (1, 37, 5. 15; 39, 5; 64, 12; 85, 6. 10), sind sie es ja, „die süßzungigen Liebenden“, die „den in den Wassern wachsenden Tropfen“ auf dem „Himmelsgewölbe“ (divo nâke) melken, die „den am Himmel aufgeflogenen Vogel“ mit ihren Liedern anflehen und ihm zusingen (9, 85, 10. 11; vgl. 64, 21).

Digitized by Google

Daß aber diese „Liebenden“ nur die Maruts sein können, folgt aus der Parallelstelle **9**, 34, 5, wo der Pṛṣni Söhne das Gleiche thun (vgl. **9**, 72, 6; **8**, 7, 16; auch **5**, 54, 12), und mit Ausdrücken, welche an die (S. 83) von Rudra gebrauchten erinnern, giebt **9**, 74, 4 zu verstehen, daß der von den Maruts getrunkene Soma als Regen niedersteigt (vgl. **1**, 64, 6).

Sechstes Kapitel.

Jüngere Göttergestalten.

1. Wenn man so will, hat eigentlich jeder deva seine ältere Gestalt allmählich mit einer jüngeren vertauscht. Namentlich erfuhren alle im Opferkultus eine Verjüngung, manche sogar bekamen ein neues Amt. Hier nun gedenken wir weder jene Umbildungen zu reproduzieren, noch bei der liturgischen Bedeutung, die jedem einzelnen oder einigen derselben zukommt, zu verweilen. Nur solche Wesen von göttlicher Natur, welche schon in ihrem Ursprung der Reflexion und nicht mehr der sinnlichen Anschauung angehören, sollen im Folgenden besprochen werden.

Auch mit Brahmaṇaspati, dem Herrn des Gebetes und der Beter (brahma vai Bṛhaspatiḥ Ait. Br. **1**, 19, 1 u. s. w.), machen wir keine Ausnahme, weil derselbe (oder Bṛhaspati) sogut wie Soma und Agni ein Naturkind war, welches zu einer Zeit, als die Andacht zum Gegenstand einer Berufsthätigkeit gemacht wurde, dieser als Gottheit vorzustehen hatte. Die Folge davon war, daß man je länger je mehr Bṛhaspati durch das brâhman, d. i. die Kraft der Andacht alles und jedes zu Stande bringen ließ (vgl. **2**, 24, 3; **10**, 71, 1), ohne dabei jedoch (sowenig wie bei Soma und Agni) den Naturvorgang jemals ganz aus den Augen zu verlieren, woraus Bṛh. die „Kraft“ bezogen hatte, die er mit seinem Namen ursprünglich bezeichnete (s. S. 46).

Wir beginnen mit Hiraṇyagarbha (Goldkeim)- Prajâpati (Herr der Geschöpfe), dem ungenannten Gott, welchen ein Sänger (**10**, 121) höher stellt als Indra und alle Götter der früheren Zeit[28] (vgl. **2**, 12).

1. Im Anfang trat hervor Hiraṇyagarbha,
Herr von Geburt von allem, was geworden,
Er trug die Erde, trug den Himmel droben —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

Digitized by Google

2. Der uns den Odem giebt, der uns die Kraft giebt,
Des Machtgebot die Götter all' verehren,
Des Schatten die Unsterblichkeit, der Tod ist —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

3. Er, der durch Macht allein zum König wurde
Von allem, was sich regt, was atmet, schlummert;
Der aller Menschen Herr und des Getieres —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

4. Durch dessen Macht die Schneegebirge feststeh'n,
Das Meer, so sagt man, mit dem fernen Strome,
Des Arme sind die Himmelsregionen —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

5. Er, der den Himmel stark, die Erde fest schuf,
Den Äther stützte, ja den Überhimmel,
Er, der das Licht im Luftraum ausgemessen —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

6. Zu dem empor, durch seinen Schutz gefestigt,
Himmel und Erde blickt, im Herzen schauernd,
Er, über dem die Morgensonn' emporflammt —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

7. Als mächt'ge Wasser kamen, jeden Samen
Verbreitend und des Blitzes Feuer zeugend,
Da trat hervor der Götter erstes Leben, —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

8. Der hoch auch diese Wasser überschaute,
Die Kraft gewähren und das Feuer zeugen,
Er, der allein Gott über allen Göttern —
(yo deveshv adhi deva eka âsît)
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

9. Uns thu' kein Leid Er, der der Erde Vater,
Er der Gerechte, der den Himmel zeugte,
Der auch die Wasser schuf, die hehren, hellen —
Sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

10. Prajâpati, kein Anderer als du nur
Hält alles dies Geborne hier umschlungen,
Mög' das uns werden, was wir opfernd wünschen,
Ja, laß uns werden Herrn der besten Schätze.

Die wenigen Stellen, in denen außer diesem hochbedeutsamen Prajâpati-Lied (welches übrigens Pr. nur in der Schlußstrophe nennt, die ein späterer Zusatz sein dürfte) auf Pr. Bezug genommen wird (**10**, 85, 43, **184**, 1; 169, 4; **9**, 5, 9), enthalten nichts Erwähnenswertes. Ob in **10**, 190, 2 der Versuch vorliegt, Pr. als „Jahr" (saṃvatsara) zu deuten, „welches die Tage und Nächte festsetzte (ahorâtrâṇi vidadhat) und über alles herrscht, was die Augen bewegt" (viṣvasya mishato vaṣi vgl. **10**, 121, 3), bleibe dahingestellt. Sicher

Digitized by Google

ist, daß die Brâhmaṇas (vgl. Ait. Br. **1**, 28, 41 u. s. f.; Śat. Br. **3**, 2, 2, 4) Pr. dem „Jahre" gleichsetzen (saṃvatsaraḥ Prajâpatiḥ). Verfolgen wir die Prajâpati-Idee weiter durch die Brâhmaṇas, so sehen wir, wie für diese die Schöpfung durch Pr. (vgl. **10**, 190, 3) sich in eine Emanation aus Pr. verwandelt (vgl. Ait. Br, **3**, 36, 2 Prajâpatiḥ prajâ asṛjata). Pr. wünscht mehr zu sein, übt Buße (glüht in Glut, sa tapo 'tapyata) und entläßt so die Welten (l. c. **5**, 32, 1). Pr. (der selbst oft mit dem Opfer identifiziert wird) entläßt das Opfer, und diesem folgen zunächst auf demselben Wege die beiden obersten Kasten (l. c. **7**, 19, 1). Nach der Schöpfung trat bei Pr. eine Erschöpfung ein (Śat. Br. **1**, 6. 3, 35), welche die Götter durch Opfer heilen (vgl. l. c. **3**, 9, 1, 1—4, wonach er sich selbst durch Tieropfer wieder zu Kräften bringt). Der Auffassung, daß vor Pr. nichts da war (VS. 32, 5 yasmâj jâtaṃ na purâ kiñcanaiva), daß er vielmehr das Erste und alles war (vgl. Śat. Br. **7**, 5, 2, 6 Prajâpatir vai idam agre âsîd ekaḥ eva; cf. Kâṭh. **12**, 5; **27**, 1; Pañc. Br. **20**, 14, 2), steht eine andere entgegen, die ihn aus einem höheren Prinzip ableitet. So Taitt. Br. **2**, 2, 9, 10: „Aus dem Nichtseienden (asad) entsprang der Geist (manas). Der Geist entließ Prajâpati. Pr. entließ die Geschöpfe." Wenn das Uchishṭa-Lied (AV. **11**, **7**, 3) erklärt, daß im Überbleibsel vom Opfer (uchishṭa) Pr. sei, oder wenn es (AV. **11**, 5, 16) heißt, daß der Brahmanschüler, d. i. die Inkarnation des Brâhman Pr. bedeute, so ist auch hierdurch Pr. nicht mehr das Erste. Es gehören ferner hierher die Vorstellungen, wonach die Zeit (kâla) Pr.'s Vater (AV. **19**, 53, 8) ist, während auch wieder Kâla zu Rohita (s. u.) ebenso wie zu Rohita Pr. in ein attributives Verhältnis gesetzt wird (AV. **13**, 2, 39).

2. Nicht so ergiebig wie Prajâpati ist Viśvakarman für das einheitsbedürftige religiöse Bewußtsein gewesen. V., „der alles Machende" bringt die Welt hervor, indem er sich opfert (s. o. und Kap. VIII). Weitere Fragen schließen sich daran an und bilden den Inhalt zweier Lieder (ṚV. **10**, 81 u. 82).

1. Der Ṛshi, der als Priester alle diese Wesen
Sich niederließ zu opfern, unser Vater.
Durch Wunschgebet sich Gutes schaffend ging er
Erscheinend in die Spätern ein als Erster.

2. Was war die Veste, sagt, was war die Stufe,
Wo war sie und wie war sie wohl beschaffen,
Von wo die Erde zeugte und den Himmel
Mit Macht entrollte der allseh'nde Schöpfer? (Viśvakarman)

3. Der einz'ge Gott, des Augen, Mund und Arme,
Des Fülle auch zu schaun an allen Orten,
Er zeugte sie, mit Armen und mit Flügeln
Den Himmel und die Erd' zusammenschmiedend.

4. Was war der Wald, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel fest gezimmert?

Digitized by Google

Ihr Weisen forscht darnach in eurem Geiste,
Worauf Er stand, als er die Welten stützte. (vgl. **10**, 31, 7 und die Antwort in Taitt. Br. **2**, 8, 9, 6: Brahman ist der Wald, Brahman der Baum gewesen, u. s. w.)

* * *

3. Der unser Vater, Zeuger und Regierer,
Der alle Ordnung kennt und alle Welten,
Er, der allein den Göttern Namen schenkte,
Nach ihm zu forschen trachten alle Wesen.

5. Weit über diesen Himmel, diese Erde,
Hinaus auch über Asuras und Devas,
Welch' ersten Keim empfingen wohl die Wasser,
In dem die Götter allesamt erschienen?

6. In dem die Götter alle sich vereinten,
Den ersten Keim empfingen dort die Wasser.
Im Schoß des Ungebornen lag das Eine,
Und alle Wesen waren dort geborgen (vgl. **10**, 170, 4).

7. Ihn, der dies zeugte, werdet nie ihr kennen,
Denn zwischen ihm und euch liegt noch ein Andres;
In Lebensfreude wandeln hier die Sänger,
Nur stammelnd und wie eingehüllt in Nebel.

3. Ähnlich wie Prajâpati und Viśvakarman ursprünglich Prädikate waren (vgl. **4**, 53, 2; **10**, 170, 4), und zwar zum Ausdruck der nach außen gerichteten Thätigkeiten einzelner devas, sind Kâma (Begierde) und Manyu (Zorn) innere Eigenschaften, werden aber gleichfalls personifiziert.

Für Kâma hat der ṚV. noch nichts in dieser Richtung geschaffen (wenn man nicht in **10**, 129, 4 einen Ansatz finden will), wohl aber der AV., und Kâma bezeichnet hier den Gott der Wünsche und Begierden, d. h. den Gott, der sie erfüllt. Wer ihn sich günstig stimmt, erreicht das, was er wünscht. Darum ist Kâma ein mächtiger Herr, an dessen Macht nichts heranreicht (**9**, 2, 19—24). Er selbst ist als der Erste entstanden (kâmo jajñe prathamo, v. 19). Auch in die Herzen dringt Kâma mit seinen Pfeilen und unterwirft sie demjenigen, nach dessen Wünschen er sie absendet (**3**, 25, 1 ff.; im Kauś. S. **35**, 22 unter die strikarmâṇi aufgenommen, s. Kap. X). Manyu erscheint (AV. **9**, 2, 23) neben Kâma. Im ṚV. ist manyu die stereotype Bezeichnung für Varuṇas (und Indras) Zorn, und hiervon löste sich (vgl. AV. **1**, 10, 2 namas te râjan varuṇâstu manyave) das Wesen ab, welches ṚV. **10**, 83; 84 gepriesen wird und alle Züge des kriegerischen

Digitized by Google

Indra trägt, dessen Keil (vajra) das sinnliche Bild dazu geliefert hat. Die Auffassung ist sehr ungleichmäßig (der Manyu svayambhû, „der durch sich selbst seiende M." **10**, 83, 4 scheint eine philosophische Reminiscenz zu sein, während sonst, vgl. 83, 7 mit **8**, 89 [100], 2, die Indralieder am meisten beigesteuert haben).

Nicht minder wie die Götter haben auch die Menschen, zumal die priesterlichen, in einzelnen ihrer Fertigkeiten das Material zu göttlichen Hypostasen geliefert. Da ist es zunächst die Stimme (vâc) oder die Rede (deren Ursprung mythologisch erklärt wird, s. Kap. VIII), deren Macht (im Priester) persönlich erscheint und ihr eigenes Lob verkündet (ṚV. **10**, 125): 29

3. Ich bin die Herrin, Sammlerin der Güter,
und ich zuerst begriff die hehren Götter.
Sie haben aller Orten mich verbreitet,
allgegenwärtig alles zu durchdringen.
4. Wenn einer Speise nimmt und sieht und atmet,
Gesprochnes hört, so thut durch mich er alles (vgl. 1, 164, 37).
Sie ahnen's nicht und hängen doch von mir ab —
so hört, so hört, mein Wort verdienet Glauben!
5. So will ich selber offen nun verkünden,
was Götter und was Menschen anerkennen:
Ich mache den gewaltig, den ich liebe,
den Priester und den Ṛshi und den Weisen.

Teilweise neue (sociale) Beziehungen entdeckt an der Vâc ṚV. **10**, 71. Gemeinsam mit ihr als zweiter, und doch als ihm eigen (tasya vâg eva svam âsîd vâg dvitiyâ), schafft Prajâpati (Kâṭh. **12**, 5; **27**, 1; Pañc. Br. **20**, 14, 2). Geheimnisvoller noch als die Stimme ist der Atem (prâṇa). Derselbe tritt AV. 11, 4 auf im Besitze aller Attribute eines höchsten Wesens, in dessen Gewalt dieses All ist, welcher Herr des All geworden, auf welchem das All beruht (v. 1), „der Herr alles dessen, was atmet und nicht atmet" (v. 10), „der für Prajâpati gehalten wird" (v. 12). Atem und Wind sind Kräfte gleicher Ordnung, und daher berühren sich (vgl. v. 3—5; 15. 17) diese beiden Vorstellungen in dem Gotte Prâṇa. In der Bitte (v. 24): „Durch das Brahman möge der verständige Prâṇa bei mir bleiben" hören wir von einem höheren Prinzip, welchem die Vergöttlichung zu Teil geworden, und welches ursprünglich nichts mehr und nichts weniger als das inbrunst- und kraftvolle Gebet ist. Zuerst von

Digitized by Google

Brahmaṇaspati abhängig gedacht (s. o.), erhob sich Bráhman zum Erstgeborenen (prathamaja deva, Taitt. Br. 3, 12, 3, 1; vgl. AV. 2, 1, 4; 4, 1, 1: brahma jajñânam prathamam) und zum svayambhu (Taitt. Br. l. c.), dem durch sich selbst seienden Br. Durch das Brahman ist alles geordnet im großen wie im kleinen (AV. 10, 2). Das Brahman ist das wahre Wesen (das Geistige) am Menschen, denn in ihn sind „die Götter, den Sterblichen zu ihrem Hause machend, eingegangen" (l. c. 11, 8, 18), und daher weiß, wer den Menschen kennt: „Dies ist Brahman" (l. c. 32). Das Brahman-artige am Menschen spiegelt am treuesten wieder der Brahmanschüler (brahmacârin): „er trägt das strahlende Brahman; in diesem sind alle Götter zusammen verwoben" (AV. 11, 5, 24). Das Weitere s. Kap. XI.

4. Recht deutlich bemerkt man bei den zuletzt genannten Wesen, wie verschieden sie von den altvedischen Gottheiten sind, und die Dissonanz wird nicht geringer dadurch, daß man ihnen teilweise noch die alten abgenutzten Kleider umhängt und sie wie devas behandelt, während sie selbst den devas den Rücken kehren. Bei den folgenden, von denen die ersten vier innere Qualitäten, die fünfte aber ein allen Wesen anhaftendes Merkmal persönlich auffassen, kann man zweifeln, ob sie mehr den Göttern oder mehr den Genien angehören. Einen scharfen Unterschied machte die Theologie der Dichter und ihrer Nachfolger so wie so nicht zwischen diesen beiden. Lediglich einem subjektiven Gefühle folgend bringen wir daher hier zur Sprache: Śraddhâ (Glaube), Puraṃdhi (Freigebigkeit), Anumati (Gunst) und Aramati (Ergebenheit) einerseits und Kâla (Zeit) anderseits.

Zum „Glauben" um Glauben beten (10, 151; Taitt. Br. 2, 8, 8, 6f), verrät jedenfalls keine Festigkeit im Glauben, sondern ihr Gegenteil. Śraddhâ weilt unter den Göttern, ist das All (Taitt. Br. l. c.), sie, „die erstgeborene Göttin des Opfers" verleiht Unsterblichkeit u. s. w. (Taitt. Br. 3, 12, 3, 1), und nicht zufrieden mit Śraddhâs Emphase, muß auch eine jener zahllosen erfundenen (liturgischen) Legenden herhalten, um in König Somas Liebe zur Śraddhâ dem Soma ergebenen Volke Śr., also den Glauben (die Unterwerfung unter die brahmanische Gottesdienst- und Lebensordnung) warm an's Herz zu legen (vgl. Taitt. Br. 2, 3, 10, 1 ff.). Auf der Freigebigkeit beruhte der Verkehr der Götter mit den Menschen, und einer der vielen Namen für diese

Digitized by Google

Göttern wie Menschen innewohnende Eigenschaft ist puraṃdhi. Personifiziert und gleichsam abstrahiert von der (himmlischen) Freigebigkeit oder Befruchtung (der Erde durch Regen u. dgl.) steht Puraṃdhi vor uns als Göttin der Fülle. „Mit P. im Bunde sucht der Eifrige Gut zu gewinnen“ (**7**, 32, 20), spricht Vasishṭha, um seine Dienste zu empfehlen, offenbar, weil er P. beliebig auszunutzen versteht. — Wenn Soma um Reichtum an Rossen gebeten wird (**9**, 93, 4), so ist es P., die selbst darnach begehrt, ihren Wagen voll Schätzen zum frommen Beter zu lenken Anumati (ṚV. **10**, 59, 6 neben Asunîti, „Lebensführer“ oder die personifizierte „Lebensführung“, welche nach **10**, 15, 14, vgl. **16**, 2 Yama verleihen soll; vgl. AV. **18**, 3, 59) ist eine weitere, hierher gehörige Abstraktion, die als solche jedoch kaum mehr empfunden wurde, da man sich in ihren „Schutz“ begiebt (ṚV. **10**, 167, 3), und erst recht nicht, wenn eine Stelle (AV. **7**, 20, 6) von ihr sagt: „A. war alles dies, was steht, geht und alles, was sich regt. In deinem Wohlwollen, o Göttin, mögen wir sein, denn du, A., denkst an uns.“ Über Aramati (das Wort kommt in 11 Stellen im ṚV. vor) ist wenig zu sagen. Sie bezeichnet, wo sie im Sinne eines göttlichen Wesen zu verstehen ist, die Frömmigkeit, die gehorsame Gesinnung in ihrer Apotheose, z. B. **5**, 43, 6: „Her zu uns führe, o Agni, auf den gottbetretenen Pfaden die große Aramati (vgl. **7**, 36, 8; **10**, 92, 5), das göttliche Weib, dem mit Verehrung der Opfertrank dargereicht wird, die hohe, der Ordnung Kennerin zum Trank des Süßen (Somas), du, der du eines Sinnes (mit ihr) bist“. Oder: „Es sei unser Aramati“ (**7**, 34, 21; vgl. aramatiḥ paniyasi **10**, 64, 15).

Der Zeitgott Kâla, seine Macht und Größe wird AV. 19, 53; 54 gepriesen. Im ṚV. findet sich Kâla nur einmal (**10**, 42, 9 s. v. a. *καιρός*), es sei denn, daß man (mit Haug) in **1**, 164, 13 unter dem „fünfspeichigen, sich drehenden Rade“, auf welchem alle Wesen stehen, und dessen Achse doch nicht heiß wird noch zerbricht, das „Zeitrad“ versteht und so darin einen Ansatz zur Vergöttlichung der Zeit selber erblickt. AV. **19**, 53 lautet (in der wortgetreuen Übersetzung von Grill):

1. Der Kâla fährt — das Roß — mit sieben Zügeln
nicht alternd, zeugungskräftig, tausendäugig,
Es steigen auf ihn Weise, hehre Seher,
Die Wesen all sind seine Wagenräder.

Digitized by Google

2. Mit sieben Rädern fährt er, dieser Kâla,
hat sieben Naben, Ewigkeit zur Achse.
Er fährt herbei mit jenen Wesen allen,
es läuft der Kâla als der Götter Erster.
3. Die volle Urne, die dem Kâla aufliegt,
die haben wir vielfältiglich vor Augen.
Er fährt mit jenen Wesen allen rückwärts, —
den Kâla nennt man ihn im höchsten Himmel.
4. Er ist es, der die Wesen schuf zusammen,
er ist es, der im Lauf die Wesen einschloß.
Ihr Vater — ward er doch zu ihrem Sohne,
und über ihn geht keine Lebenskraft mehr.
5. Der Kâla hat den Himmel dort,
Kâla die Erden hier erzeugt.
Was ward, was wird, obgleich bewegt,
auf Grund des Kâla steht es fest.
6. Der Kâla schuf den Erdenplan;
in Kâlas Schoß die Sonne glüht.
In Kâla ist, was irgend ward;
in Kâla nimmt das Auge wahr.
7. Der Kâla trägt den Geist in sich,
den Lebensodem, den Begriff,
Und über Kâlas Ankunft freun
sich alle die Geschöpfe hier.
8. Urfeuer, Urkraft trägt in sich
der Kâla, trägt das Brahman auch,
Der Kâla ist der Herr des Alls,
der Vater Er Prajâpatis.
9. Er gab Bewegung und Entstehn
der Welt da, ist ihr Fundament;
Der Kâla ward zum Brahman selbst,
trägt nunmehr den „Höchststehenden" (Parameshṭhin).
10. Der Kâla schuf die Kreatur
Er den Prajâpati zuerst;
Der durch sich seiende Kaśyapa,
Urfeuer auch von Kâla stammt.

AV. **19**, 54 führt den Schlußgedanken von **19**, 53 weiter aus und lautet:

1. Aus Kâla stammt das Wasser und das Brahman,
das Tapas und die Himmelsregionen.
Durch Kâla steigt die Sonn' empor am Morgen,
durch Kâla geht sie abends wieder unter.
2. Durch Kâla weht der Wind
und auch die große Erde
Ist nur durch ihn allein.
Der große Himmel selber ruht in Kâla.

Digitized by Google

3. Was da geworden ist und werden sollte,
in Kâla rief's der alte Spruch (mantra) in's Dasein.
Die Lieder (ṛcas) selbst entstammen diesem Kâla,
von Kâla gingen aus die Formeln (yajus) alle.
4. In Kâla legten Hand sie an das Opfer,
den Göttern spendend, was da unvergänglich.
Gandharven in dem Bund mit Apsarasen,
die Welten auch auf Kâla sind gegründet.
5. Weit überragt den Himmel selbst in Kâla
Atharvan, Aṅgiras nicht minder.
Ersiegt hat diese Welt, die Welt, die höchste,
die heil'gen Welten und die heil'gen Grenzen.
6. Ja alle Welten hat ersiegt durch's Brahman
der Kâla, den als höchsten Gott sie preisen.

5. Was ist überhaupt, nachdem einmal die Schleusen geöffnet sind, keiner Personifikation fähig? — Wenn beispielsweise das ṛta — Ordnung, Gesetze, Wahrheit — das Attribut „groß" (mahat, bṛhat) empfängt (ṚV. **10**, 66, 4; **9**, 56, 1; 66, 24), oder „unsterblich" (amṛtam **1**, 68, 4), wenn „des ṛta reines schönes Antlitz wie Gold erstrahlte an des Himmels Aufgang" (**6**, 51, 1), so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn auch Ṛta sich zu einem göttlichen Wesen entwickelt (vgl. **1**, 164, 37; AV. **2**, 1, 4), und es (TS. 1, 8, 10, 2) heißt: „Wir gedachten des großen Ṛta Namen."

Es ist unmöglich, diesen Spuren weiter nachzugehen, wo nicht einmal die Verwesung (nirṛti) der Vergöttlichung (vgl. 7, 37, 7; **10**, 36, 2. 4) entgangen ist. Dagegen erübrigt uns noch, Aditis ued Dakshas zu gedenken und über die dem AV. angehörigen Rohita und Rohinî eine Bemerkung beizufügen.

Fragen wir die Brâhmaṇas, wer Aditi sei, so antworten sie: die Erde (vgl. Ṣat. Br. **1**, 1, 4, 5; 3, 1, 15. 17; **2**, 2, 1, 19; **3**, 2, 3, 6. 19 u. s. w.; TS. **1**, 1, 2, 2; 2, 8, 1; 3, 4, 2 u. s. f.; anders, wie es scheint, VS. **18**, 22), und ganz ohne Anhalt im ṚV. ist diese Auffassung sicher nicht. Denn **1**, 72, 9 giebt einen guten Sinn, wenn man übersetzt: „Mächtig breitete sich aus mit den großen Söhnen die Mutter Erde, Aditi. Möge sie herbeikommen, (uns) Gedeihen zu verschaffen"; und 5, 46, 6 kann uruvyacâ aditiḥ „die weitumfassende Aditi" kaum etwas anderes, als die Erde bedeuten. Desgleichen fällt die später unterschiedene Bedeutung „Kuh" für Aditi (VS. **13**, 43. 49; vgl. ṚV. **8**, 90 [101], 15), wie schon die Vergleichung von **8**, 56 [67], 12 mit **3**, 31, 11 zeigen kann,

Digitized by Google

mit „Erde“ zusammen (vgl. AV. **4**, 39, 2 ff.), und die Epitheta anâgâ „sündlos“ (**8**, 90 [101], 15), anarvâ „unverletzlich“ (**2**, 40, 6; **7**, 40, 4) finden darin ihre Erklärung, auch dharayat-kshiti, „die Menschen tragend“ (**1**, 136, 3). So wird nicht minder die Bitte um Rückkehr zu Aditi (**1**, 24, 1. 2) verständlich, indem wir bei „Vater“ und „Mutter“, deren Anblick ersehnt wird, an „Himmel“ und „Erde“ denken. Selbst die häufigen Bitten um Sündenvergebung (**1**, 24, 15; 162, 22; **2**, 27, 14; **4**, 12, 4; **5**, 82, 6 u. s. w.), obschon sie an sich gewiß keine Eigentümlichkeit der Gebete an Aditi ausmachen, erscheinen bedeutungsvoller, wenn man berücksichtigt, daß sie der als „schuldlos“ und „ungebunden“ (ungehemmt, uneingeengt) gedachten Erde vorgetragen werden. „Schuldlosigkeit“ (anâgâstva) und „Freisein von (Sünden-) Banden“ (aditítva) treten (**7**, 51, 1) neben einander, und anderseits soll Aditi beschützen vor der „Enge“ (aṃhas), d. i. vor dem, was den sündigen Menschen bedrängt (**7**, 40, 4; **8**, 18, 6; **10**, 36, 3; 39, 11), sowie sie auch (vgl. den Refrain in **10**, 100 â sarvatâtim aditim vṛnîmahe) um „Gesundheit“ gebeten wird. Nicht im Widerspruch hierzu stehen Äußerungen wie die, daß Aditi anzieht (sich kleidet in) die Morgenröten (**5**, 49, 3), oder daß die Morgenröte der Aditi Antlitz ist (**1**, 113, 19). In der Nacht ist die Erde unsichtbar, und mit der Morgenröte erscheint sie wieder. Der Himmel, der eben das Gegenteil von der Erde ist, konnte, nachdem diese nach ihrer Eigenschaft, weit, breit (vgl. Pṛthivî) und uneingeengt, unbegrenzt zu sein, aufgefaßt und bezeichnet worden war, nur Diti sein, und falls solche komplementäre Namen Beachtung verdienen, wäre die Deutung auf Erde und Himmel nicht ausgeschlossen, wenn es heißt: „Ihr besteigt (bei Sonnenaufgang), o Varuna und Mitra, den Wagensitz; von da aus beschaut ihr Aditi und Diti“ (**5**, 62, 8). Rein äußerlich scheint die Beziehung Aditis zu den Âdityas zu sein (s. S. 56). „Die Mutter der Âdityas“ (ein Epitheton für die Götter aus Varuṇas Kreis, selten für alle Götter) ist eine sekundäre Schöpfung sowohl im Verhältnis zu den sog. Âdityas als auch zu Aditi selbst, und auf diese jüngere Aditi allein bezieht sich die Legende von ihren acht Söhnen (vgl. AV. **8**, 9, 21 ashṭayonir aditir ashṭaputrâ), von denen sie den achten Mârtâṇḍa ungeformt hervorbrachte (Śat. Br. **3**, 1, 3, 3 ff.; vgl. ṚV. **10**, 72, 8. 9). Dürfen wir uns da noch wundern, daß sich der geistige Inhalt eines solchen Namens mehr und mehr ins Unbestimmte verlor,

Digitized by Google

und Aditi bald die Vorstellung des Himmels (vgl. ṚV. **10**, 63, 3; **5**, 59, 8; anders M. Müller), bald zugleich die des Himmels, des [31] Luftraums, aller Götter, des Geborenen und des Geborenwerdenden (**1**, 89, 10; aber vgl. v. 4, wonach „in Aditis Schoß der weite Luftraum" ist) in sich aufnimmt?

In dem Lied **10**, 72, welches „der Götter Entstehung" verkünden will (v. 1), bringt v. 4 Aditi mit Daksha zusammen: „Aus Aditi entstand Daksha und aus Daksha Aditi", und fährt dann fort (v. 5): „Denn Aditi ward geboren, o Daksha, welche deine Tochter ist. Nach ihr entstanden die Götter, die seligen, mit der Unsterblichkeit verbundenen". Die sonderbare, übrigens nicht vereinzelt dastehende (**10**, 90, 5; vgl. AV. 11, 8, 9) Entstehungsweise Aditis aus Daksha wird um nichts verständlicher, wenn es heißt (**10**, 5, 7): „Das Nichtseiende und das Seiende (ist) im höchsten Himmel, der Geburtsstätte des Daksha, dem Schoße der Aditi", oder (**10**, 64, 5): „In des Daksha Geburtsstätte und Ordnung pflegst du, o Aditi, der Könige Mitra-Varuṇa". Die Brâhmaṇas (vgl. Ṣat. Br. **2**, 4, 4, 2) irrten daher kaum, wenn sie Daksha mit Prajâpati identisch setzten, der ihnen als Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge galt. Wahrscheinlich war Daksha, als die frühere Götterwelt unter dem Einfluß der philosophierenden Betrachtung sich auflöste, aus einem der Âdityas (vgl. ṚV. **2**, 27, 1) zu deren Vater (vgl. **7**, 66, 2; **6**, 50, 2; **8**, 25, 3. 5) und schließlich zum personifizierten Schöpfungsgrunde geworden, wobei, wenn seiner Beziehung zu Aditi gedacht wurde, immer noch das alte Elternpaar, Himmel und Erde, in deutlicher Ferne stand.

Rohita (und Rohinî) wird gefeiert im Rohita-Buch des AV. (13). Zu seinem natürlichen Repräsentanten hat Rohita die Sonne (und Rohinî das weibliche Seitenstück derselben). Er selbst aber ist das Prototyp eines Königs (und Rohinî das einer Königin), wie (Henry und) Bloomfield nachgewiesen hat, und wird gebeten, [32] (1, 1) die angeredete Person („dich"), d. h. offenbar den König, wohlgenährt zur Herrschaft (damit er herrsche) zu ernähren, (v. 8) seine Herrschaft mit Milch und Butter zu salben, (v. 13) ihm Ansehen zu verleihen durch Erfolge in den Versammlungen. Beide (die Sonne und der König) sind der Rohita (vgl. v. 9), oder der eine herrscht am Himmel, der andere auf der Erde als ein Rohita (Roter). Beide stehen so nahe wie die himmlische Idee

Digitized by Google

und ihre Verwirklichung auf Erden, und der König, der diese letztere uns vor Augen führen soll, empfängt von ihr „Leben und Glanz", er, der „Höchststehende" (parameshṭhin) auf Erden (v. 17—19). Nun übte die Prajâpati-Idee auch auf Rohita ihren Einfluß aus, und die Folgen treten in den Rohita-Liedern zu Tage, aber nicht mit der ganzen Folgerichtigkeit wie anderwärts. Zwar wird Rohita (der Gott) der Sonne (sûrya) übergeordnet (v. 25), es beruhen auf ihm Himmel und Erde (v. 37), durch sein Brahman flammt Agni (v. 48) u. dgl., allein es lassen doch andere Strophen an seiner Oberhoheit zweifeln. In das zweite der Rohita-Lieder sind zwei Strophen (39—40) eingedrungen, die den Zweck verfolgen, Rohitas universale Stellung durch die so beliebten Identifizierungen (mit Kâla, Prajâpati u. s. w.) zu sichern. Von Rohinî (1, 22 f.) wird ziemlich in derselben Weise geredet, wie von Sûryâ, als sie mit Soma (? Sûrya) Hochzeit hielt (RV. **10**, 85). „Rohinî, des Rohita Herrin (rohitasya sûriḥ) ist (ihm) ergeben (1, 22), „die Gandharven führen sie hervor" (v. 23), „der Gott Rohita ging, nachdem er ghṛta getrunken, strahlend ein in den gesprenkelten Himmel" (v. 24); lauter Anspielungen auf die Ehe beider.

AV. **13**, 4 nennt Rohita selbst nicht mehr, hat ihn aber wohl im Auge. Bezeichnend ist die monistische Auffassung (v. 29–40), z. B. „er ist aus dem Feuer geboren, aus ihm ist das Feuer geboren", d. h. was Ursache ist, ist zugleich auch Wirkung; oder für dieses Wesen giebt es überhaupt kein solches Verhältnis; und dabei haftet ihm doch Persönlichkeit an (v. 1 ff.), also auch wieder eine monotheistische Vorstellung, z. B. (v. 12) „Er, der Einzige, Einfache, Alleinige" (ist), und die zweimal vorkommenden Sätze: „In Ihm sind die Götter nur einer" (v. 13. 21) und „Wer diesen Gott kennt als einzigen".

6. Der Reflexion sind endlich auch die „Götterfrauen" entsprungen. Wir meinen damit die Annahme, daß neben jedem deva, dem Repräsentanten irgend einer Naturerscheinung, auch eine devî als Repräsentantin der nämlichen Naturerscheinung existiere. Indrâṇî, Agnâyî, Aṣvinî, Varunânî (**5**, 46, 8; vgl. **7**, 34, 22; anders **1**, 22, 12; **2**, 32, 8) sind von dieser Art, auch Rodasî, das Weib des Rudra (vgl. auch **6**, 66, 6), während für andere, die mit diesen zusammen genannt werden, mit Ausnahme von Sarasvatî ein männlicher Vertreter des Namens fehlt (vgl. über dieselben Kap. VII). Man blieb zufällig bei einer kleinen Zahl solcher Wesen stehen, hatte aber offenbar das Gefühl, auf diesem Gebiete

Digitized by Google

noch mehr leisten zu können und gedachte daher auch der ungenannten, wenn man betete (RV. 5, 46, 7):

devânâm patnîr uṣatîr avantu naḥ — Die Götterfrauen mögen helfen uns,
prâvantu nas tujaye vâjasâtaye — Uns unterstützen zum Gewinn von Kraft und Gut,
yâḥ pârthivâso yâ apâm api vrate — Die auf der Erde ihr und auf der Wasser Pfad
tâ no devîḥ suhavâḥ ṣarma yachata — Als Göttinnen uns, schnell gerufen, Schutz gewährt.

Siebentes Kapitel.

Genien, Dämonen, Seelen.

1. Berge, Wälder und Wasser können, günstig gestimmt, nützen, und da in ihnen Leben ist, so hören sie auch den Ruf und gewähren die Bitte um Schutz und Rettung (vgl. 3, 54, 20; 5, 41, 6. 11 f.; 46, 6; 7, 34, 23. 25; 8, 18, 16; 31, 10; 10, 64, 8; 100, 8). Mehr als Berge und Wälder waren aber (schon um ihrer Verwendung im Kultus willen) die Wasser Gegenstände der religiösen Andacht. „O Ṛshi, die Mütter, die Herrinnen der Welt, die Wasser verehre, die gemeinsam wachsenden, die von gleichem Ursprung!“ (10, 30, 10). Es standen dabei die himmlischen wie die irdischen im Blickpunkt des Verehrers. Die Lieder an die „Wasser“ (âpas) berücksichtigen allerdings mehr die ersteren, doch heißt es (7, 49, 2) ganz allgemein:

„Des Himmels Wasser, oder die da fließen,
Die man aufgräbt, und die von selbst entquillen,
Die klaren, deren Ziel das Meer, die reinen,
Die hehren (devîḥ) Wasser mögen hier mir beisteh'n“.

Auch die irdischen Wasser hatten sohin eine transscendente Seite, und auf diese bezieht sich 10, 9, 8 (vgl. 1, 23, 22):

„O Wasser, führet dies hinweg, was immer Böses ist in mir,
Wenn einem Leid ich angethan und wenn ich falsch geschworen hab'.“

Anders, wenn es sich um den Glauben handelt, daß in den Wassern Unsterblichkeit und Heilkraft wohnt (vgl. 1, 23, 19; 6, 50, 7; 10, 9, 5—7 u. s. f.). Denn hier wird man vornehmlich an die himmlischen Wasser, den Aufenthalt Somas gedacht haben, auf

Digitized by Google

den sich darum als auf seine Quelle der Liedverfasser (**10**, 9, 6; **1**, 23, 20) beruft für die Wahrheit, daß in den Wassern alle Heilmittel sind. Aber das himmlische Wasser läßt sich mit dem Soma (als Pflanze) auf der Erde nieder, und wie die Somapflanze sind alle Pflanzen vom Himmel gekommen und „haben, als sie vom Himmel herabstiegen, gesagt: der Mensch, den wir lebend antreffen, soll keinen Schaden nehmen" (**10**, 97, 17; vgl. 22). Wasser und Pflanzen bilden mehr und mehr ein unlösbares Paar (vgl. VS. **5**, 6, 22 âpo oshadhayaḥ) und werden gemeinschaftlich angerufen: „die Wasser seien zum Heile uns, die Pflanzen hold!" (AV. **2**, 2, 6).

Besser als in dem gewöhnlichen Worte für „Wasser" (oder „Flüsse" vgl. **1**, 23, 18) kommt die Personifikation zur Geltung in Sarasvatî, ihrer Genie (vgl. 1, 3, 10—12; **2**, 41, 16. 18; **6**, 61; **7**, 95; 96).

Hin und wieder weisen uns die Citate auf einen bestimmten irdischen Fluß, beziehunsgweise dessen Genie hin, doch müssen die Citate des 6. Buches von jenen des 3. und 7. B. unterschieden werden. Denn dort kann nur die Arachosis, hier hingegen (vgl. besonders **3**, 23, 4; 7, 96, 2) nur der kleine Fluß gemeint sein, welcher mit der Dṛshadvatî das „Brahmâvarta" genannte Gebiet begrenzt. Diese Sarasvatî fiel in der Folgezeit mit Vâc zusammen, der an ihren Ufern ertönenden Stimme priesterlicher Beter. Auch andere Flüsse hatten ihre Genien. Vipâṣ und Ṣutudrî können zu Viṣvâmitra nur als Genien so reden, wie sie es thun (**3**, 33, 8. 10), und **10**, 75, wo der Barde (kâru) „die äußerste Größe" (mahimânam uttamam) einer ganzen Reihe von Flüssen (der sog. Flußkatalog) verkündet, müssen wir annehmen, daß er die betreffenden Genien anredet.

Damit nicht zufrieden, bevölkerte die Phantasie die (himmlischen) Wasser mit Nymphen, den Apsarasen, und diesen gesellen sich als Wassermänner die Gandharven zu. Ein solcher Wassermann ist der als Gandharve geschilderte Mond (s. S. 45; dazu **8**, 1, 11; 66 [77], 5), obschon der Ausdruck G. auch andern Wesen als dem Mond (s. u Viṣvâvasu) beigelegt wird. Es wird aber auch schon im ṚV. (**3**, 38, 6; **9**, 113, 3; **10**, 136, 6) eine Mehrheit von Gandharven erwähnt und später (VS. **9**, 7; TS. **1**, 7, 7, 2; MS. **1**, 11, 1) ihre Zahl auf 27 (dies auch die Zahl der nakshatras oder Mondhäuser) und (ganz willkürlich AV. **11**, 5, 2) auf 6333 angegeben. Sie sind es, die das Wasser erregen, und berühren sich sohin in ihrem Wesen mit den Winden. „Windhaarig" (vâyukeṣâḥ) heißen sie daher nicht allein wegen ihres

Digitized by Google

Aufenthaltsortes an Flüssen, Bergen, Bäumen, Wäldern. Mit den Apsarasen pflegen sie Gemeinschaft, weilen darum auch da, wo diese weilen, im „Meere“ (samudriyâ apsarasaḥ **9**, 78, 3; vgl. AV. **2**, 2, 3), überhaupt im Wasser (vgl. AV. **4**, 37, 3). Jede Apsaras ist eine Nymphe (apsarâ yoshâ ṚV. **10**, 123, 5; vgl. **10**, 11, 2 apyâ yoshanâ = gandharviḥ), und in ihrer Gesamtheit werden sie auch einmal (**4**, 2, 18) nach einer durch die Sage berühmten (s. Kap. VIII) Urvaśiḥ genannt. Auf die Erde versetzt, wählen sich Apsarasen und Gandharven zu ihren Lieblingsstätten die Flußufer aus, wo das Schilfrohr wächst, dessen Rauschen ihr Plaudern bedeutet (**10**, 11, 2). Vor ihrer bestrickenden Wirkung fürchtet man sich (l. c.; vgl. AV. **2**, 2, 5); doch trat die gespensterische Seite derselben mehr in der nachṛgvedischen Zeit zu Tage, wo man in jedem dichtschattigen Baume (TS. **3**, 4, 8, 4) sie gegenwärtig glaubte, wie sie sich auf goldenen und silbernen Schaukeln schwingen und ihre Cymbeln und Lauten schlagen (AV. **4**, 37; vgl. Śat. Br. **11**, 5, 1, 11). Solange noch die Apsarasen (Gandharven) weniger in's Alltagsleben hereingezogen waren, wo sie unvermeidlich mit andern unheimlichen Nebelgestalten zusammentrafen (vgl. AV. **4**, 37, 10), bewahrten sie sich auch ihr freundliches Wesen, ähnlich der himmlischen Sarasvatî, der „blitzentsprossenen“ (pâvîravî kanyâ ṚV. **6**, 49, 7), der Apsarasen wahren Heimat.

Aus der nämlichen Zeit, in der man anfing, sich vor dem dichten Laubwerk der Bäume zu fürchten, mag ein Liedchen (**10**, 146) stammen an die „Waldfrau“ (araṇyâni). Der Dichter fragt verwundert, ob sie sich denn niemals fürchte (v. 1), da es doch im Walde, wenn es dunkel wird, einem recht sonderbar zu Mute werden kann (v. 3 f.), und tröstet sich schließlich damit, daß die Waldfrau niemanden ein Leid anthut, es sei denn, man habe sie selber gereizt (v. 5).

Gleich den Flüssen hatten auch die Volksstämme, die an ihren Ufern saßen, ihre Stammes-Genien. So wird Bhâratî, welche in den Âprîliedern (**1**, 142, 9; 188, 8; **2**, 3, 8; **3**, 4, 8; **9**, 5, 8; **10**, 110, 8) ständig, doch nicht ausschließlich (vgl. **1**, 22, 10) neben Sarasvatî angerufen wird, die Genie der Bharatas gewesen sein. Bei der mit Bhâratî zusammengestellten Iḍâ und Mahî ist man versucht, erstere auf die Opferspende und letztere auf die Erde als den Ort der Spende (insbesondere das Land der Bharatas) zu beziehen, zumal da die Bharatas, deren heiliger

Digitized by Google

Fluß die Sarasvatî gewesen, hervorragende Agni-Verehrer waren und überhaupt den Opferkultus pflegten, und da Agni ausdrücklich der Sohn der Iḍâ (**3**, 29, 3) genannt wird; oder aber es ist mahî attributiv mit Iḍâ zu verbinden (wie **1**, 102, 7 dhishaṇâ mit mahî). Die Genie des Stammes und die des Landes (allgemeiner gefaßt als „Erde") oder des Opferplatzes treten zusammen in der Bitte: „O Agni, führe her die Frauen, o jugendlichster, die opfernde Bhâratî (hotrâm bhâratîm), führe her die schützende Erde" (varûtrîṃ dhishaṇâm). Für die Bhâratî war die Opferthätigkeit offenbar charakteristisch (vgl. **3**, 62, 3 asmân varûtrîḥ ṣaraṇair avantv asmân hotrâ bhâratî dakshiṇâbhiḥ).

2. Genien der Zeiten und Urheber der mondmonatlichen Zeitteilung sind die Ṛbhus, „die wieder jung gemacht die Eltern, da sie wie morsche Pfosten alternd da lagen" (**4**, 33, 3; vgl. v. 4; **1**, 110, 8; **4**, 35, 5; 36, 3). Das Wunderwerk, welches die Ṛbhus „kunstfertig" (**1**, 20, 8; **3**, 60, 3; **4**, 35, 8) zustande brachten, und weswegen Tvashṭṛ, der himmlische Bildner, ihnen grollte (**4**, 33, 6) und sich aus Scham verbarg, willens die Ṛbhus zu töten (**1**, 161, 4. 5), bestand darin, daß sie aus einem Becher (camasa) vier machten (**4**, 33, 5. 6; 36, 4; **5**, 35, 3), oder (ohne Mythus) die vier Mondphasen schufen, denn der Becher ist der Mond, der große Somabehälter (**5**, 35, 4). Von Natur aus „Sterbliche" (martâsaḥ), stiegen sie zur „Unsterblichkeit" empor (**1**, 110, 4; **3**, 60, 3; **4**, 33, 4; 35, 8; Ait. Br. **6**, 12, 3), „kamen zu der Götter Freundschaft" (**4**, 33, 2) und erhielten Teil am Opfer (**1**, 20, 8; **10**, 53, 10), speziell an der dritten (Abend-) Spende (vgl. **1**, 161, 8; **4**, 33, 11; 35, 4. 6 f. 9; AV. **6**, 47, 3; **9**, 1, 11 ff.; Ait. Br. l. c. u. **3**, 30, 1 ff.).

Râkâ, Sinîvâlî und Guṅgû, drei Namen, die in einem Verse (**2**, 32, 8) neben einander stehen, bringt die indische Tradition mit dem Monde in Beziehung. Râkâ soll den Vollmond, richtiger wohl eine zu dieser Zeit thätige Genie bedeuten und stand (vgl. **2**, 34, 4) der Schwangerschaft vor. Sinîvâlî und Guṅgû (Kuhû) sollen die beiden Neumondnächte sein und waren wohl beide (für Sinîvâlî vgl. **2**, 32, 6 f.; **10**, 184, 2; AV. **5**, 23, 3; **6**, 11, 3) zugleich Genien derer, welche sich Nachkommenschaft wünschten. Warum nun zu diesen drei Namen noch als vierter „Sarasvatî" tritt (**2**, 32, 8; vgl. **10**, 184, 2), und ob hier Sarasvatî genau die oben ermittelte Bedeutung hat, inwieweit ferner jene Deutung (auf Voll- und Neumond, ohne jedoch für die dritte Neumondsnacht einen besonderen Namen anzusetzen) auch schon für die ṛgvedische Periode gilt, sind Fragen, die blos aufgeworfen, nicht aber beantwortet

Digitized by Google

werden können. Immerhin mag an die aus einem Kommentar zum Tândya Mahâbr. (**16**, 5, 15) stammende Notiz erinnert werden: Sarasvatî ist der Neumond (wie Sarasvant der Vollmond).

Der Mond selbst hat unter dem Namen des Gandharven Viṣvâvasu (eigentl. „der alle Schätze habende") sich in einen Genius der Menstruation verwandelt. Der G. V. hat im ṚV. diese Bedeutung noch nicht, sondern gilt nach dem sogen. Hochzeitslied (**10**, 85, 21. 22; vgl. AV. **14**, 2, 33—35) als Genius der weiblichen Pubertät (vgl. Ṣat. Br. **14**, 9, 4, 18), nach einem andern Lied (**10**, 139, 4—6) wahrscheinlich als der Mond oder ein diesem (u. seinem Inhalt) vorgesetztes Wesen. Im Besitze von Schätzen (des himmlischen Ambrosia) ist aber der Mond gerade so wie und darum weil er Gandharva, ein Wassermann ist. Deutlich zeigt dies AV. **2**, 2, 1—4 (vgl. **2**, 1, 2). Aus dem Gemahl der Apsarasen (AV. **2**, 2, 5) ward G. V. zum ersten Gemahl jeder menschlichen Jungfrau und aus dem Genius der Fruchtbarkeit zum Genius der menstruierenden. Günstig und freundlich wird er hiernach unter allen Umständen aufzufassen sein.

3. Nutzen und Schaden bringen kann ein und dasselbe Wesen je nach seinem Verhalten oder je nach den Wirkungen, die es ausübt. Der Übergang aus einem freundlichen Genius in einen feindlichen Dämon vollzieht sich daher leicht und unbemerkt. Nicht als ob freilich sämtliche für Dämonen oder dämonenartige Wesen bekannten Namen zuerst einem guten Geist beigelegt worden seien, denn dem ist keineswegs so, wohl aber hat auch da, wo der betreffende Name immer und durchweg einen schlimmen Beigeschmack hatte, das damit benannte Wesen nur nach dieser einen Seite einen bösartigen Charakter, während es sich sonst in wohlthuender Weise äußert. Von vornherein dürfen wir nach dem, was wir über die Naturgötter Altindiens wissen, erwarten, daß Sonne und Mond, Regen und Winde die eben angedeutete Metamorphose durchgemacht haben oder wenigstens samt und sonders durchmachen konnten. Zugleich liegt es nahe, sich die Sache so vorzustellen, daß ein jedes derselben durch das andere, also die Sonne durch den Mond und umgekehrt u. s. w. leiden müssen, was dann im Bilde eines Kampfes veranschaulicht wurde.

Die alles versengenden Sonnenstrahlen, die dem Boden seine Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit entziehen und absorbieren, neh-

Digitized by Google

men dadurch von selbst einen feindlichen Typus an. Als einen solchen Sonnendämon erkennen wir Śushṇa (**1**, 11, 7; vgl. 61, 10), ferner den mit Ś. verwandten Kuyava (**1**, 104, 3), auch Namuci (vgl. **5**, 30, 7. 8; **10**, 131, 4), Śambara (**2**, 12, 11; **14**, 6; **9**, 61, 1. 2), Pipru (**4**, 16, 13) u. s. w. und den anonymen aśiva pitâ („der unholde Vater" **6**, 44, 22) an, welche (vielleicht besonderen Stämmen zugehörige Dämonen) in der Indrasage eine Rolle spielen (s. Kap. VIII). Wann immer überhaupt die Sonne mit Indra in unliebsame Berührung kommt, oder von ihm mit dem Makel eines „Dämon" (dâsa) gezeichnet wird (vgl. **5**, 33, 4), hat sie dies durch ihr unfreundliches Benehmen verschuldet. Indra handelt dabei so, wie es ihm zukommt, dem menschenfreundlichen Gott. Sehen wir in diesen Kämpfen mit dem Sonnendämon wiederholt zu seiner Unterstützung Wesen thätig, welche in der Natur den Mond repräsentieren, so vermuten wir mit Grund, daß auch der Mond Ursache hatte, an der Sonne, seinem Rivalen, für erlittenes Unrecht Rache zu nehmen. Denn die Sonne, so dachte man, verdunkelt oder verschlingt (zur Zeit des Neumonds) aus Neid den Mond, zeigt also auch hierin ihr dämonisches Wesen. Sie ist der „Räuber", welchen (**10**, 139, 4—6) „Viśvâvasu, der himmlische Gandharve, der den Himmelsraum durchmißt", im Bunde mit Indra entdeckte, während Indra, der „über des Sûrya Umhegungen schaute, den Anschlag der Drachen (jene „Umhegungen" vgl. **3**, 33, 6) zu nichte machte". Der hier genannte Gandharve Viśvâvasu (der Mond) ist mithin grundverschieden von jenem G. V.,
33 welcher den Soma stahl und ihn drei Nächte hindurch verwahrte (T. S. **6**, 1, 6, 5), welcher deshalb auch zu den „schlimmen Wölfen" (l. c. **1**, 2, 9, 1) gerechnet wird und nur die Sonne während der Neumondszeit bedeuten kann (vgl. ṚV. **10**, 55, 5). Wenn wir ferner in der Aśvinssage von Ṛjrâśva („der mit rotbraunen Rossen") hören, daß ihn sein Vater blind gemacht hat (**1**, 116, 16; 117, 17), so wird dieser „Vater" kein anderer als die Sonne sein, an die wir auch bei Tugra denken, dessen Sohn Bhujyu (**6**, 62, 6 von
34 Bergaigne mit Soma identifiziert) ebenfalls von seinem Vater nichts Gutes erfährt (**6**, 26, 4; **10**, 49, 4; vgl. **1**, 116, 3).

Den neidischen Mond, der den süßen Himmelssaft für sich behalten will, lernen wir einerseits in Viśvarûpa und anderseits in Vṛtra (Ahi) kennen. Beide sind Rinderdiebe und Rinderverwahrer, d. h. sie haben sich des himmlischen Nektars bemäch-

Digitized by Google

tigt und wollen ihn nicht zum Gemeingut der Himmlischen (und Irdischen) machen.

Viṣvarûpa liefert ein klassisches Beispiel für die Dämonisierung eines Gottes, denn als gutes Wesen und Sohn eines guten Wesens, der lichtbringenden Sonne (Tvashṭṛs), und im Grunde identisch mit dem als „götterliebender Mann" (vîra devakâma ṚV. 2, 3, 9; VS. 29, 9; TS. 5, 1, 11) gefeierten Sonnen- (Tvashṭṛs-) Sohne, hat V. (gleich andern Mondgöttern) die Opfer zu stützen und zu tragen (vgl. ṚV. 10, 76, 3), und ist der Brahmane und Hauspriester der Götter (TS. 2, 5, 1, 1). Aus Früherem (S. 36 f.) wissen wir, wie und warum V. von Indra und dessen Bundesgenossen Trita arg mitgespielt wurde. Zu den dort angegebenen Gründen (Neid und Anmaßung) tritt (laut TS. 2, 5, 1, 1 ff.) der weitere hinzu, daß nämlich V., ein Schwestersohn der Asuras (s. u.), diesen die für die devas bestimmten Gaben zukommen ließ. Vṛtra (= Ahi, vgl. auch Śat. Br. 1, 6, 3, 9) hat sich im ṚV. schon nichts mehr von seiner ursprünglich göttlichen Natur bewahrt. Dennoch war auch er nur ein abgefallener Gott und hatte etwas von Soma in sich (yat saumyam nyaktam âsa, l. c. 17) und ist (in Wirklichkeit) der Mond, der von Indra zur Neumondszeit vernichtet wird (l. c. 1, 6, 4, 13). „Denn der eine, der dort brennt (die Sonne), ist fürwahr kein anderer als Indra, und der Mond ist kein anderer als Vṛtra. Aber der erstere ist von Natur aus dem letzteren feindlich und darum, obwohl dieser eine (Vṛtra) vorher (vor der Neumondsnacht) in großer Entfernung von ihm (Indra) aufgegangen war, schwimmt er jetzt auf ihn zu und geht in seinen offenen Mund ein. Nachdem er ihn verschlungen, geht er (Indra, die Sonne) auf, und jener eine wird weder im Osten noch im Westen gesehen" (l. c. 18, 19). Es steht also fest: „Soma war Vṛtra" (l. c. 4, 2, 5, 15), und dieser ist der dämonisierte Mond.

Wenn zur Zeit einer Sonnenfinsternis das Tagesgestirn zu verschwinden droht, kann nur ein Dämon (âsura) die Sonne „mit dem Dunkel beschädigt" haben. Svarbhânu (der Râhu der älteren Zeit) heißt der Böse (ṚV. 5, 40, 5 ff.), gegen dessen „Zauber" (mâyâ) Atri, der sagenhafte Ahnherr des gleichnamigen Sängergeschlechtes, oder die Atris und „andere" (anye) ankämpften, aber mit „Erfolg" nur die Atris. Helfer von oben (avo divaḥ . . . avâhan) in diesem Kampfe war Indra, und ihn vermochte dazu das „kräftige Gebet" (turîyam brahma, vgl. 8, 52, 7) des Atri, auch die Somaspende, wofür Atri als Brahmán die Preßsteine in Bewegung setzte (grâvṇo brahmâ yuyujânaḥ). „Atri hat der Sonne Auge an den Himmel gesetzt und des Svarbhânu Zauber vertrieben" (v. 8; vgl. AV. 13, 2, 4. 12. 36). In der Brâhmaṇa-Periode hat die dankbare Erinnerung an diese That den Atris bei den Dâkshiṇa-Homas aus Anlaß der Mittagspressung am Somaopfertage eine Goldspende zugesichert (vgl. Śat. Br. 4, 3, 4, 21; 5, 3, 2, 2; TS. 2, 1, 2, 2 u. s. f.).

Digitized by Google

Regen und Winde, Donner und Blitze sind ebenso sehr geeignet, Segen wie Unheil zu verbreiten und werden daher nicht ohne weiteres willkommen geheißen. Parjanya soll einhalten mit seinem Regen, heißt es einmal (**5**, 83, 10); und die Beschwörungen gegen Blitz und Donner (AV. **1**, 12, 13; **7**, 11) setzen jedenfalls voraus, daß auch hier dämonische Kräfte walten, obschon wir keine besonderen Namen für sie kennen. Indras Waffe, sein Keil (vajra), der „im Meere ruht, von Wasser umhüllt", und dem „die vorwärtsströmenden vereint Tribut bringen" (RV. **8**, 89 [100], 9) hat richtig später den Namen für einen Asura (Dämon) abgegeben. Rudra aber läßt seine dämonische Seite je länger je mehr hervortreten, und in der Litteratur der Gṛhya-Sûtras ist er der perfekte „Herr der Tiere" (paśupati) geworden, mit dem man nur darum durch das Opfer in Verbindung tritt, weil man sich anders gegen seine Übergriffe nicht sicher zu stellen weiß (s. Kap. IX).

Endlich hat auch das Dunkel der Nacht Dämonisches genug, um begreiflich zu machen, wie eine ganze Klasse von Plagegeistern, die Rakshasas für all den Schaden herhalten müssen, den die Nacht anrichtet, und obendrein noch Unholden (druh), die sich an Menschen und Tieren vergreifen, in unbestimmter Zahl Raum zu gewähren (vgl. **4**, 23, 7 u. s. f.). Von den Göttern, zumal den Lichtwesen erwartete man, daß sie siegreich gegen diese Mächte der Finsterniß ankämpften, indem sie dem nächtlichen Spuk schon durch ihr Erscheinen ein Ende bereiten, und vielleicht ist es mehr als bloßer Zufall, daß „Töter der Rakshasen" vorzugsweise solche Wesen genannt werden, die wir als Mondgötter (ganz oder teilweise) wiedererkannt haben: Soma (**9**, 1, 2; 37, 3; 67, 20), Indu (**1**, 129, 6), Bṛhaspati (**10**, 3, 4), ?Agni (**7**, 8, 6; **10**, 162, 1), die Aśvins (**7**, 73, 4). Nicht als ob nicht auch die Sonnenwesen (Ushas eingeschlossen) in diesen Kampf eingreifen, indem sie das Tageslicht heraufführen, aber für die Nacht selbst bietet doch nur der Mond (mit den Sternen) Schutz. Daher wird ganz geziemend Bṛhaspati, der „scharfgehörnte" (**10**, 155, 2) also angeredet (**2**, 23, 3): „Du verdrängst die Lärmgeister (parirâpas) und das Dunkel, du besteigst den lichtvollen Wagen der Ordnung, o Bṛh., den furchtbaren, feindeverderbenden, rakshasvernichtenden, den Kuhstall öffnenden, das Licht findenden".

Andere Wege, die Dämonen zu beherrschen, als durch Gebet und Opfer, wobei allerdings das letztere die Götter und unmittelbar auch die Dämonen

Digitized by Google

dem Menschen dienstbar macht (vgl. 5, 12, 1 ff.), betritt die Beschwörung, welche sich auf die anzuwendende Formel mit oder ohne den Gebrauch eines äußeren Mittels verläßt und daher ihres Erfolges von vorn herein gewiß ist. (Näheres hierüber s. Kap. X. Ebenda auch die Besprechung des wichtigen Liedes 7, 104.) Statt einen vollständigen Nomenclator der einzelnen Truggeister zu geben, begnügen wir uns mit den Gattungsnamen und lassen (schon wegen ṚV. 9, 79, 3) zu den bereits mitgeteilten trotz Pischels Versuch,[36] diese Dämonin oder besser diesen Klassennamen (ursprünglich s. v. a. Nachstellung u. dgl.) dem ṚV. abzusprechen, auch Arâti treten. Alle diese Namen (rakshas, druh, arâti) fassen die Dämonen nach ihren Wirkungen als „schädliche" oder „feindselige" auf. Ein Name indes, der bis jetzt ganz außer Betracht geblieben, zeigt uns in ihnen die gefallene Größe an: asura.

Asura (doch auch âsura 5, 40, 9; 10, 131, 4) bezeichnet im ṚV., wo es im Singular vorkommt (2, 30, 4; 7, 99, 5; 10, 138, 3), sowie im AV. (vgl. 19, 56, 1), meist den obersten der bösen Geister, dessen Mannen (vîrâs) die übrigen sind. Die sich allmählich vollziehende Umwandlung aus einem göttlichen in ein ungöttliches Wesen, gewissermaßen einen Widerpart des wahren Asura (S. 23 f.) mag man in ihrem Endresultat sich an ṚV. 10, 124 (S. 59) veranschaulichen, woraus sich (vgl. v. 5) zugleich ergiebt, warum der Gebrauch des Wortes im Plural dem im Singular vorgezogen wurde, schon im ṚV. (8, 85 [96], 9; 86 [97], 1; 10, 53, 4; 82, 5; 151, 3; 157, 4) und AV. (32 mal) und mit Ausschluß des Singular in den Brâhmaṇas und Sûtras. Die Asuras erscheinen als Gegner der Devas und werden von diesen bekämpft (vgl. 8, 85 [96], 9), und zwar zur Wahrung ihres Devatums (devâ devatvam abhirakshamâṇâḥ 10, 157, 4), dagegen merkt man im ṚV. (u. AV.) noch nichts davon, daß sie den Göttern ebenbürtig gegenüberstehen, wie dies die Auffassung der Brâhmaṇas ist (beide sind Abkömmlinge des Prajâpati!), wohl aber, daß sie einstmals mächtig waren und immer noch Anhang besitzen, wie denn mit den asurâ adevâḥ auch diese ihre menschlichen Freunde und Verehrer gemeint sein können (s. S. 24). Die Asuras streiten mit den Devas um die Herrschaft, wobei sich der Sieg schließlich immer auf die Seite der Devas neigt. Die Kampfeswaffe beider ist das Opfer. Sie überbieten einander im Erfinden neuer Opfer, aber die Devas erfinden regelmäßig das bessere Opfer (Śat. Br. 1, 2, 4, 8; 5, 1 ff. u. s. f. vgl. 11, 5, 5; Ait. Br. 1, 14, 5 u. s. f.). Der Zweck solcher Legenden ist überall der gleiche, nämlich irgend eine Ceremonie zu empfehlen. Darnach wird man auch den mythologischen Wert dieser Sagen zu beurteilen haben (s. Kap. VIII).

Wie aber auch aus Menschen Dämonen werden, lehren uns nicht blos Namen einzelner Persönlichkeiten, wie Pipru Mṛgaya (vgl. 4, 16, 13 mit 10, 138, 3; 49, 5), Śambara (vgl. 6, 26, 5, mit 7, 99, 5) u. a., sondern auch ganze Stämme, wie die Dâsas (Dasyus), die Paṇis (vgl. 6, 61, 1 mit AV. 19, 46, 2) u. a.

4. Aus der Sorge für die Verstorbenen, die, wie es scheint, Sache der Familienangehörigen war und ihrerseits nicht wenig zur Bestärkung des Familienbewußtseins beitrug (s. Kap. IX), ging

Digitized by Google

der Manenkult hervor, den wir hier jedoch nur nach seinen Glaubenselementen betrachten. Die Manen, Pitṛis oder Väter genannt, sind die Vorfahren der jetzt lebenden, und zunächst dachte man dabei an seine eigenen Vorfahren, wennschon die Verallgemeinerung des Namens in den Liedern des ṚV. eine Thatsache ist, mit der die Forschung rechnen muß. Sie sind auch nicht ohne weiteres die „Unsterblichen" oder die Seelen, welche ihren Leib verlassen haben. Heißt es z. B. von Indra: „du bist allezeit der beharrliche Freund der Väter gewesen, der gern hörte auf (ihr) Begehren" (**6**, 21, 8), so sind es eben die Väter während ihres Lebens hienieden, die sich dieser Gunst des Gottes erfreuten; oder wenn gesagt wird (**6**, 22, 2), daß „auch unsere früheren Väter (Altvordern), die Navagvâs, die sieben Weisen ihn kräftigend" gepriesen haben. Diese und ähnliche Stellen beweisen an sich nichts für noch gegen die Annahme, daß der Seelenglauben einen Bestandteil der vedisch-brahmanischen Religion bilde. Wenn wir dennoch diesen Glauben für diese Periode nach ihrem ganzen Zeitumfang in Anspruch nehmen, so können wir uns allerdings dafür nicht auf Träume und Gespenster berufen (über einzelnes Derartiges s. Kap. X), wohl aber auf Ideen und Anschauungen, die mehr mit dem, was wir bisher über den naturalistischen Charakter jener Religion erfahren haben, übereinstimmen.

Wir schöpfen also aus den Yama-Liedern des 10. Buches des ṚV., deren Verse beim Totenbestattungsritus Verwendung fanden. Hier wird zwischen dem, was dem Grabe anvertraut wird, und was anderwärts seine Stätte erhält, unterschieden und Yama genannt, der „dort" (atrâ) dem Toten einen Sitz schafft (**10**, 18, 13) Dieses „dort" ist da, wo Yama wohnt, und Yama ist seiner Naturbedeutung nach der Mond. Demgemäß wäre der Mond der Sitz der Seelen oder der Geister der Verstorbenen, und er ist es in der That, wie das ganze Verhältnis Yamas zu den Pitṛs zeigt, wofür auch die Somalieder einige entsprechende Analogien liefern, und nicht minder auch aus dem Umstand erhellt, daß nirgends die Sonne als Aufenthalt der Dahingegangenen bezeichnet wird. (Denn in **8**, 90 [101], 14 ist die Übersetzung von arka mit „Sonne" durch den Zusammenhang selber verboten.) Nur als Mond, der stirbt und doch lebt (**10**, 85, 18. 19), konnte Yama zum Herrscher des Totenreiches werden, nur so auch für die Menschen den Weg durch den Tod zum Leben finden (**10**, 14, 1. 2):

Digitized by Google

„Der hingegangen nach den weiten Höhen
den vielen nach ihm einen Weg gezeigt hat.
Vivasvants Sohn, den Menschenversammler,
Yama, den König mit Opfer verehre.

Uns fand als Erster Yama guten Fortgang (vgl. 9, 46, 5 gâtuvid von Soma)
— nicht wird genommen jemals uns die Weide —
Wohin der Vorzeit Väter hingegangen,
den eigenen Pfaden folgend, die sie kannten".

Darauf beruhen auch alle weiteren Bestimmungen. Yama pflegt Gemeinschaft mit den Manen sowie Soma (pitṛbhiḥ saṃvidâna 8, 48, 13), er ist gleich diesem pitṛmant (AV. 18, 4, 72 f.). Die Pitṛs essen und trinken mit ihm (ṚV. 10, 15, 8; 135, 1; vgl. 14, 10), haben Sitz und Stimme in den Versammlungen des himmlischen Rats neben Yama (AV. 18, 2, 56; 3, 70; vgl. 3, 29, 1), allein Yama überragt sie immer als ihr Herr und König (vgl. AV. 18, 2, 46 yamarâjñaḥ pitṛîn). Auch „der Götter Genossen" heißen sie (7, 76, 4. 5), geht doch der Mond (Soma) dorthin, wo die Unsterblichen sitzen (9, 25, 4), ist er doch jener „Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel" (aṣvattho devasadanas tṛtîyasyâm ito divi), wo „die Götter des Amṛta Anblick erwarben" (AV. 5, 4, 3). Ihn (Pavamâna) bittet man daher: „in diese unsterbliche Welt versetze mich, wo die Sonne hingesetzt ist (wenn sie untergeht), wo unvergängliches Licht" (9, 113, 7), und im frohen Gefühl, derselben teilhaftig zu werden, schlürft man den Somasaft, der ein Vorgeschmack des himmlischen Labsals und des Gottes ist, der es darbietet: apâma somam amṛtâ abhûma, „wir haben Soma getrunken, wir sind unsterblich geworden" (8, 48, 3).

„Der Tod war Yamas weiser Bote und hieß das Leben zu (? von) den Vätern gehen" (AV. 18, 2, 27), und so wird Yama selbst „Tod" (mṛtyu) genannt (MS. 2, 5, 6; auch nirṛti) und Yamas Vater Vivasvant gegen ihn angerufen: „Vivasvant verleihe uns Unsterblichkeit (d. h. Freisein vom Tode), fortgehe der Tod, Unsterblichkeit komme zu uns! Unsere Leute schütze er bis in's Alter, nicht soll der Unsrigen Leben zu Yama gehen!" (AV. 18, 3, 62). Ähnliche Bitten kehren oft wieder. Da heißt es (ṚV. 7, 59, 12: „Möge ich, wie eine Gurke vom Stengel, vom Tode gelöst werden! Nicht möge ich sterben!" (vgl. AV. 14, 1, 17). Oder: „Was von hier droht und was von dort, wende ab, Varuṇa, die Gefahr! Erteile uns große Hülfe, wende weit weg die Todesnot!" (AV. 1, 20, 3). Und Yama (oder der Tod) selbst kann sein Opfer, welches er mit der „Fußfessel" (paḍbîsa) bindet (ṚV. 10, 97, 16; AV. 8, 7, 28), auch wieder freilassen (ṚV. 10, 60, 10; AV. 18, 3, 63; vgl 4, 54). Sogar seine beiden Boten,

Digitized by Google

oder die Sârameyau, „Saramâs Kinder" genannten Hunde (ṣabala und ṣyâma AV. 8, 1, 9) werden angefleht, „uns wieder zu geben das Leben, heute hier das herrliche (fröhliche), um die Sonne zu sehen" (ṚV. 10, 14, 12).

Der Weg, der in Yamas Welt führt, nicht diese als solche hat etwas Abschreckendes. Daraus erklärt sich der scheinbare Widerspruch, wenn einerseits nichts unversucht gelassen wird, was „geeignet erscheint, dem Tode zu entfliehen, weil die Reise (prapatha) nicht ohne Gefahr ist" (10, 17, 4 ff.), und anderseits sich die Sehnsucht nach dem Jenseits in heißen Gebeten Luft macht (9, 113):

8. „Wo König ist des Visvants Sohn,
Dort, wo des Himmels Heiligtum,
Wo jene eil'gen Wasser sind, —
Dort eben mach' unsterblich mich.
9. Dort, wo nach Wunsch der Wandel ist,
Im dritten, höchsten Himmelsraum;
Wo lichterfüllt die Welten sind, —
Dort eben mach' unsterblich mich.
10. Wo alle Wünsche sind gestillt,
Dort, wo des Roten (Somas) höchster Ort,
Wo Labsal und Befriedigung, —
Dort eben mach' unsterblich mich."

Selbstredend harrt ein solches seliges Leben allein derer, die Freunde der devas sind (vgl. naro devayavaḥ 1, 154, 5). Die übrigen, so ist die Vorstellung des ṚV., gehen nach dem Tode
37 rasch zu Grunde, und wozu sich um diese weiter bekümmern? — Erst die nachṛgvedische Zeit nimmt größeres Interesse an den Strafen der Bösen (vgl. AV. 5, 19), und weiß nicht nur von einer Hölle zu erzählen (AV. 2, 14, 3; 8, 2, 24 u. s. f.), sondern von vielen. So in der „Legende von der vergeltenden Gerechtigkeit" (Ṣat. Br. 11, 6, 1), wo der übermütige Sohn des Varuṇa, Bhṛgu durch den Anblick der verschiedenen Höllen und zuletzt des schwarzen Mannes mit gelben Augen (Yamas) von seinem Übermut geheilt wird. Damals ward es Usus, auch von vielen getrennten Himmeln (anders als im ṚV., der einen „dritten" und „höchsten" Himmel kennt) zu reden, und ließ man die Brahmanen nach dem Tod in einen andern (Bṛhaspatis) Himmel eingehen als die Râjanyas oder Kshatriyas, die in Indras Himmel kamen (VS. 9, 10 ff.; dagegen 20, 25).

Hin und wieder ist die Rede davon, daß die Pitṛs das Licht gefunden, dem Felsen die Kühe geraubt (vgl 7, 76, 4; 9, 97, 39; vgl. 10, 107, 1), daß sie

Digitized by Google

die Sonne hüten (**10**, 154, 4. 5), den Himmel mit Sternen schmücken (**10**, 68, 11) u. dgl. Allein es tritt nicht klar hervor, ob damit auf die Manen oder auf die weisen Vorfahren angespielt wird, welche letzteren nach der Ansicht der Dichter sogut oder noch besser wie die opfertüchtigen Menschen der Gegenwart eine derartige Machtfülle entfalten konnten. Vielleicht auch setzen sie nach ihrem Hingang in's Jenseits dort nur fort, woran sie früher als „Sterbliche" schon thätig waren. Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls sind die Manen den Göttern insofern gleichgestellt, als sie in Gemeinschaft mit diesen angerufen werden (**1**, 106, 3; vgl. **7**. 1, 10 gegen bösen Zauber).

5. In der vedischen Tradition ragen einzelne halbgöttliche Wesen hervor, welche sich um die Einsetzung und Verbreitung des Agni-Kultus verdient gemacht haben und aus diesem Grunde von der dankbaren Nachwelt einer besonderen Verherrlichung in Lied und Sage für wert erachtet wurden.

Nicht hierher zu rechnen sind die Navagvâḥ und Daṣagvâḥ (vgl. **1**, 62, 4; **3**, 39, 5; **5**, 29, 12), da an dieser Bezeichnung, wahrscheinlich ursprünglich vom Mond genommen (vgl. **9**, 108, 4), alle Teil hatten, die hinübergegangen, die „Väter" überhaupt, welche natürlich auch gesungen und geopfert haben (vgl. **5**, 45). Hingegen darf man schon an die Aṅgirasen denken, wenn es sich um solche alte Agni-Verehrer handelt. „Sie haben mit Lied und Gebet (der Ushas Kuhställe) gespalten" (**6**, 65, 5), aber es haben auch „die Aṅgirâs, die Feuer angezündet hatten (iddhâgnayaḥ), zuerst Lebenskraft gewonnen durch Opfer und Gutthat" (**1**, 83, **4**). Zunächst, wie es scheint, ein Beiwort Agnis, der daraufhin „der älteste Aṅgiras" genannt wird (**1**, 127, 2), bezeichnet das Wort die mehr oder weniger mythisch aufgefaßten Anhänger des Agni-Aṅgiras und da, wo es anderen Gottheiten (besonders Soma und Bṛhaspati) beigelegt wird, eine gewisse Ähnlichkeit oder Verwandtschaft derselben mit Agni. In **1**, 45, 3 werden die Aṅgirasen an der Seite anderer Agni-Verehrer erwähnt. Gerade in den Agni-Liedern wird sehr häufig und mit Namensnennung derjenigen gedacht, welche vor alters diesem Kult ergeben waren. Vieles daran ist sicherlich rein erfunden oder stark mythologisiert, mitunter aber liegt unter solchen Namen noch eine historische Erinnerung verborgen. Wenn Manu samiddhâgniḥ heißt (**10**, 63, 7), wenn also dieser Kult bis an den Ursprung der Menschheit hinaufgeführt wird, so macht dies keinen Eindruck. Nicht greifbarer sind für uns und waren wohl auch schon für die vedischen Dichter Namen, wie die Kaṇvas (vgl. **1**, 44, 8), die Bharadvâjas (**1**, 59, 7), und nicht besser ergeht es uns mit Priyamedha, Atri u. a. (**1**, 45, 3). Am wenigsten bringen uns verhältnißmäßig die Namen von Stämmen, wie die Bharatas (vgl. **5**, 11, 1; **6**, 16, 19. 45; **7**, 8, 4) und Pûrus (**5**, 17, 1; **7**, 5, 3) in Verlegenheit. Genug, man wußte wenigstens in ṛgvedischer Zeit noch, daß viele und verschiedenartige Persönlichkeiten zur Verbreitung des Agni-Kultus mitgeholfen hatten, denn man erinnerte gelegentlich den Gott selbst daran: „Die sterblichen Männer, die Väter, die dein Antlitz, o Agni, an vielen Orten verbreitet haben, auch um dieser willen sei uns hier wohlgesinnt" (**7**, 1, 9). Ebenso

Digitized by Google

lebte im Andenken der Nachlebenden fort der Name eines Geschlechtes, durch welches vermutlich jener Kult um besondere Formen bereichert worden war, der Atharvans (vgl. **6**, 15, 17; 16, 13; **10**, 21, 5), vornehmlich aber der Name der Bhṛgus, welche zuerst Agni empfingen, nachdem ihn Mâtariṣvan, des Vivasvant Bote (**6**, 8, 4) aus der Ferne gebracht (**1**, 60, 1; 93, 6; **3**, 5, 10 u. s. f.; vgl. **1**, 128, 2; **3**, 9, 5), und dann den übrigen Menschen mitteilten (vgl. **1**, 58, 6; **2**, 4, 2 u. s. w). Mâtariṣvan ist eigentlich Agni selbst (vgl. **3**, 29, 11), der gleich ihm „Vivasvants Bote" heißt (**4**, 7, 4; **8**, 39, 3; **10**, 21, 5), und würde dann nur als sein Behüter und Eigentümer von Agni verschieden sein (vgl. **1**, 96, 4), ähnlich wie der (**1**, 93, 6) mit Mâtariṣvan verglichene Adler, der den Soma vom Felsgebirg gerissen, streng genommen nichts anderes als Gott Soma ist. Mit den Göttern wird Mâtariṣvan coordiniert, wenn es heißt (**10**, 46, 9), daß er und die Götter zuerst Agni als „verehrungs- und opferwürdigen" (iḍenyam, yajatram) für Manu gebildet haben, und auch sonst (vgl. **10**, 114, 1) erscheint derselbe in ihrer Sphäre. In ihm, glauben wir, ist nebenbei die Verbindung von Kultus und Kultur personifiziert, für welche eine jüngere Periode teilweise neue Gestalten, wie z. B. den „Stifter-Gott" (Dhâtṛ; vgl. AV. **2**, 36, 2; **6**, 60, 3) schuf. Übrigens sah man auch in den andern, die dieses (Agni-) Kultes Förderer waren, bedeutsame Kulturträger und zollte ihnen darob Ehrerbietung und Dank: „Durch Opfer hat Atharvan zuerst sichere Grundlagen geschaffen, als Götter galten vermöge ihrer Tüchtigkeit allgemein die Bhṛgus" (**10**, 92, 10).

Achtes Kapitel.

Sagen.

1. Die Göttersage Altindiens setzt sich aus einer Mehrheit von Sagengruppen zusammen. Jede dieser Gruppen umschließt eine größere oder kleinere Zahl von Einzelsagen, die ihrerseits wieder z. T. durch hinüber und herüberlaufende Fäden verbunden sind. Wohl alle Sagen, die wir kennen, haben zu älteren Bausteinen jüngere hinzugefügt, und eine Aufgabe der historischen Sagenforschung wird es sein, die meist künstlich verdeckten Fugen bloßzulegen und die zeitlichen Abstände, vielleicht auch jene, die in Stammesunterschieden ihre Quelle haben, thunlichst aufzuzeigen. Der heutige Stand der Forschung erlaubt indes nur die Scheidung zwischen einer Epoche in der Sagenbildung, die dem Indrakult voraufging, und einer, die mit seiner Herrschaft zusammenfiel. An eine strenge Durchführung im einzelnen freilich

Digitized by Google

denkt auch hier im Ernste niemand, und würde schon die Art und Weise, wie eigentlich alle Sagen ohne Ausnahme der Indrasage tributpflichtig gemacht wurden, solches verbieten. Höchstens, wo die zur größeren Ehre Indras wirksame Centralisation es nicht der Mühe wert hielt oder es zufällig übersah, finden sich, erratischen Blöcken vergleichbar, da und dort noch Sagenreste, welche die alles beherrschende Indrasage nicht zu ihrem Aufbau verwendet hat. Mehr ein Spiel des Zufalls scheint es beispielsweise zu sein, wenn in der Sage von Tvashṭṛs Wette mit den Ṛbhus (**4**, 33, 5. 6; es handelt sich um das S. 100 erwähnte Kunststück der Ṛbhus) Indra nicht auch in irgend einer Weise mitthätig eingreift. Absicht hingegen war es, wenn man die recht volkstümliche Aṣvinssage links liegen ließ (einzelne ziemlich ober- 88
flächliche Beziehungen abgerechnet **1**, 116, 21; **10**, 61, 1—3; 131, 4. 5), weil vermutlich schon während der Zeit der aufblühenden Indrasage der ganze Aṣvinskult nach brahmanischer (priesterlicher) Schätzung in seinem Werte niedriger stand, und doch beliebter und somit auch gefährlicher war als andere Kulte. So kommt es, daß die Aṣvinssage in ihrer Art ebenso einzig dasteht wie die Indrasage, ja daß sie, soviel wir sehen, außer dieser allein sich zur eigentlichen Volkssage entwickelt und gleich dieser teilweise historische, teilweise legendarische Elemente mit solchen von natursymbolischer Beschaffenheit verwoben hat.

Nicht der ursprünglichen Aṣvinssage, sondern einer späteren Gestaltung durch die mythologisierende Dichtung gehört jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach die Rolle an, welche die Aṣvins als die im Wettbewerb um Sûryâ siegreichen Freier spielen (vgl. **10**, 85, 15); eine Sage, auf die nicht bloß die Aṣvinslieder, sondern auch die übrigen vielfältig Bezug nehmen.

Die Aṣvins besteigen für Sûryâ (um sie zu gewinnen) den Wagen (**8**, 22, 1), und da sie so große Eile haben (**4**, 43, 6), hinzukommen, verlieren sie unterwegs ein Rad ihres Wagens. Außer den A. hatten sich als Freier bei der Gattenwahl, welche die Tochter des Svar veranstaltet (**1**, 34, 5; **7**, 69, 4), „alle Götter" (**1**, 116, 17) oder als ihr „Bote" (**6**, 58, 3) Pûshan eingefunden (vgl. **6**, 49, 8), welcher selbst, obschon der Sûryâ eigener Sohn (**6**, 58, 4; vgl. **10**, 85, 14), sich Hoffnung machte (**1**, 184, 3; vgl. **6**, 55, 5). Aber Sûryâs Wahl fiel auf die Aṣvins (**1**, 116, 17; 119, 5; **7**, 69, 4; **8**, 8, 10) oder, mythologisch gesprochen, S. wählt den Wagen der A. (**1**, 117, 13; **4**, 43, 2), sie besteigt der A. rasch rollenden (**5**, 73, 5; vgl. **10**, 39, 12), dreisitzigen (**1**, 34, 5) Wagen oder den A. zulieb (**1**, 118, 5).

Digitized by Google

Die Wunderkuren der Aṣvins bilden den Gegenstand
39 einer Reihe von Volkssagen, von denen wir annehmen dürfen, daß sie selbst wieder das Andenken an die A. im religiösen Bewußtsein befestigt haben. „Eure alten Thaten wollen wir im Volke verkünden; ihr waret ja wohlthuende Ärzte. Als solche preiswürdige wollen wir euch zur Hülfe gewinnen, auf daß dieser Gottlose glauben möge, o Nâsatyas!“ (**10**, 39, 5). Die Aṣvinsverehrung hatte sonach einen stark realistischen Hintergrund.

Als Ärzte funktionieren die A. in der Cyavâna-Kali-Vishṇâpû-Viṣpalâ-Ṛjrâṣva- und Parâvṛj-Sage, als Nothelfer im allgemeinen hauptsächlich in der Sage von Bhujyu, dem Sohne des Tugru (Wassernot), von Paura (desgleichen), sowie in der von Vandana und Rebha (Gefangenschaft) und in der Atrisage (Feuersnot). Sie
40 befreien die Vârtikâ (Wachtel) aus dem Rachen des Wolfes (vṛka). Auch machen sie, daß die Kuh des Ṣayu wieder Milch giebt. Durch sie erhält Pedu ein gutes, weißes Roß. Da anderseits die Eigenschaft der Aṣvins als Keimgeber (S. 49) ihnen die Ehre eintrug, auch der Ehe Fruchtbarkeit zu verleihen (**10**, 184, 2. 3; 85, 26), so ist es nicht zu verwundern, wenn sie in der Sage bald dem Gatten eine Gattin (Vimada-Sage; ähnlich auch Kakshîvant **1**, 116, 7), bald der Gattin einen Gatten (Goshâ-Sage), oder wenn sie der Gattin einen Sohn verleihen (Vadhrimatî-Sage).

Die Cyavâna-Sage (**1**, 116, 10; 117, 13 u. s w.) läßt in einer anscheinend jüngeren Fassung oder Zuthat (10, 61, 1 ff.) etwas von einer unsanften Berührung des Aṣvins- mit dem Indrakultus bemerken. Auch historische Erinnerungen (Tûrvayaṇa, ein junger König der Paktther **1**, 53, 10 und Indraanhänger **1**, 174, 3; **6**, 18, 3 steht C. gegenüber) schimmern durch, und nach Ṣat. Br. **4**, 1, 5, 1 ff. war es gerade Cyavâna, welcher den Aṣvins zum Anteil
41 am Somaopfer verhalf, nachdem ihn diese zuvor durch das Bad im Teiche (hrada) verjüngt hatten.

Mit der naturalistischen Deutung kommt man kaum bei einer einzigen dieser Sagen aus, in welchen die Aṣvins bald so bald anders wunderthätig erscheinen. Mitunter hat der Naturmythus überhaupt keinen (wie z. B. in der
42 Viṣpalâ-Sage) oder nur den geringeren Beitrag zu der uns vorliegenden Gestalt der betreffenden Sage geliefert, und ob man in altindischer Zeit selbst diesen so verstanden hat, wie es uns jetzt annähernd möglich ist, ist höchst fraglich. So möchten wir in der Bhujyu-Sage an den Mond denken, denn Bh. ist bei den Pitṛs (**1**, 119, 4; s. S. 106), im „Himmelsmeer“ (**1**, 158, 3; 182, 7; vgl. **4**, 27, 4), und was seine Rettung angeht, so diente den Aṣvins als Mittel und Werkzeug dabei unter anderm auch der Soma (l. c.), ähnlich wie Paura (selbst s. v. a. sutaḥ, d. i. Somasaft **2**, 11, 11) mittelst des Soma (**5**, 74, 4 pauraṃ cid dhy udaprutaṃ paura paurâya jinvathaḥ) gerettet ward. In der

Digitized by Google

Ṛjrâśva-Sage wird auch eher wie nicht der Mond die natürliche Basis sein. Die Aśvins geben Ṛjrâśva das Augenlicht wieder (vgl. die Vishṇâpû- und die Parâvṛj Sage) auf die Fürbitte der Wölfin hin (**1**, 117, 18), welcher Ṛjrâśva Gutes erwiesen hatte (vgl. **1**, 116, 16; 117, 17. 18). Von Vandana und Rebha nehmen wir das Gleiche an, ohne dies indes schon aus den Namen abzuleiten Beide werden von den Aśvins befreit, und ihre Lage hat Ähnlichkeit mit der des Gottes Trita (S. 37; **1**, 112, 5; 116, 11. 24 u. s. f.). Auch eines andern (ebenfalls in die Aśvinssage verflochtenen) Wesens sei hier gestattet zu gedenken, welches jene Deutung rechtfertigen möge: Dadhyañc, mit dessen Knochen Indra die Vṛtras tötet (**1**, 84, 13; ? der Mond, der als „Hirte" seine „Knochen" zeigt **10**, 48, 10). Diese Knochen, welche hier dasselbe leisten, was sonst Indras Donnerkeil thut, bedeuten den Somasaft, der seinerseits Vajra (Keil) genannt wird (**9**, 47, 3; 72, 7; 77, 1; 106, 3; 111, 3); und hiermit stimmt der zur Aśvinssage gehörige Zug überein, daß Dadhyañc, des Atharvan Nachkomme (hier wie auch **10**, 48, 2 ist D. mehr im Sinne der Legende aufgefaßt), den Aśvins das madhu, d. i. Soma (oder die den Aśvins zukommende eigentümliche „Süßigkeit") mit Hülfe eines Pferdekopfes verkündete (**1**, 116, 12; vgl. 117, 22; **9**, 11, 2), wobei auch dieser Pferdekopf nur ein anderes Bild für dieselbe Sache (Soma) ist (vgl. **1**, 84, 14).

Atris Errettung aus Feuersgefahr trägt durchaus den Charakter der Legende. A., der es auch sonst mit der Sonne (s. S. 103) oder mit Agni (vgl. 5, 2, 6; **10**, 46, 2. 4) zu thun hat, ist, so berichtet die Sage, „in Glut gestürzt" (**1**, 118, 7), aber die Aśvins haben die Glut „durch Kälte abgewehrt" oder in Kälte verwandelt (**8**, 73, 3; vgl. **1**, 116, 8; 119, 6). — Die Rettung „aus großer Finsternis" (mahas tamaso), die Atri gleichfalls den Aśvins zu verdanken hat (**6**, 50, 10), gehört vielleicht in den Kreis jener Sage von Atris Kampf gegen den Dämon Svarbhânu, wobei nur das der Sonne zugestoßene Mißgeschick auf Atri selbst übertragen wäre.

Vadhrimati, welche durch die Aśvins einen Sohn, den Hiraṇyahasta erhält (**1**, 116, 13; 117, 19. 24; **10**, 39, 7), ist das Femininum des „Verschnittenen", und Hiraṇyahasta, „der Goldhändige" könnte ein Sonnenwesen bezeichnen, doch ist aus Namen allein nie und nimmer ein Naturmythus zu destillieren. Die Angaben der Aśvinslieder aber (m. vgl. **1**, 112; 116 ff; **10**, 39) liefern bei der fast stereotypen Form, in der die Thaten der himmlischen Nothelfer mehr aufgezählt als weiter ausgeführt werden, der Interpretation meist nur ungenügende Anhaltspunkte, weswegen wir lieber auf Konjekturen ganz verzichten.

Die Indrasage, d. i. die eigentlich indische Göttersage ist nur insofern einheitlicher Natur, als eben Indra es ist, der die vielen und verschiedenartigen Sagenstücke, die, jedes ein kleines Eiland für sich, auf dem weiten Sagenmeer schwammen, zu einem vielgestaltigen, sie alle umfassenden Kontinente vereinigt hat. Doch auch ohne die sich ihr angliedernden fremden Elemente war und mußte der ursprüngliche Bestand der Indrasage reicher und in

Digitized by Google

jeder Hinsicht bedeutender gewesen sein als die übrigen Sagenbestände, weil anders jener Zuwachs von außen, den sie durch Anziehung erwarb, nicht recht denkbar wäre.

Indras Geburts- und Jugendgeschichten, soweit sie nicht reine Metaphern für bekannte Naturvorgänge sind (vgl. 8, 6, 28 ff.; 1, 6, 3; 4, 17, 2. 4. 12 u. s. f.), gelten uns mit Fug und Recht für Überreste des alten Stammes der durch aufgepfropfte anderweitige Sagenzweige erweiterten und umgestalteten Indrasage.

Das in seiner Art einzige Lied 4, 18 rechnet Oldenberg zu den sog. Âkhyâna-Liedern des ṚV., in denen zwischen den einzelnen Versen er-
48 zählende Prosa die Verbindung herstellte und den Sinn vervollständigte. Solcher Âkhyânas weist die Indrasage mehrere auf (1, 170; 171; 4, 18, 42; 8, 91; 100; 10, 124; vielleicht auch 10, 86; 102). In 4, 18 lassen sich drei Partien unterscheiden, die durch den Plan, ein Lied von Indras Schicksalen zu singen, zusammengehalten werden: des Gottes Geburt (v. 1—5; 8; 10—12), sein Vṛtrasieg (v. 6—7; 9) und seine Verlassenheit (v. 13; vielleicht auch v. 11). Die Geburtsgeschichte besteht selbst aus vier Fragmenten. Das erste (v. 1—4) behandelt die Sage, daß Indra auf außergewöhnlichem Wege (durch die Seite seiner Mutter) in die Welt eingetreten ist und daß er sofort nach seiner Geburt in Tvashṭṛs Hause den Soma getrunken hat (vgl. 3, 48, 2 f.; 7, 98, 3). Das zweite (v. 5. 8) bezieht sich darauf, daß Indra von seiner Mutter ausgesetzt (in den Fluß Kushavâ geworfen), aber gerettet wurde und alsbald zu Macht gelangte. Das dritte (v. 10. 11) redet von des neugeborenen Indra Kraftthaten (vgl. 8, 58 [69], 15) und das vierte (v. 12) von seinem gewaltigen Vorgehen gegen den eigenen Vater. Das Ganze ist voll gesunden Humors.

Seiner Mutter Respekt auf der einen und auf der anderen Seite ihre Besorgnisse für den Sohn bilden den Gegenstand einer andern zu diesem Kapitel gehörigen Sage. Indra fragt seine Mutter, die Ṣavasî (s. v. a. „Kraft"; vgl. ṣavasaḥ sûnuḥ 4, 24, 1; putraḥ ṣavasaḥ 8, 81 [92], 14, von I. gebraucht; ihr eigentlicher Name ist Nishṭigri 10, 101, 12): „Welche sind gewaltig? Welche machen von sich reden?", und diese erwidert, indem sie bemerkt, es erginge ihnen allen, wenn sie gegen dich ankämpften, wie dem, der mit seinem Kopf wider einen Berg anrennen wollte (8, 45. 4. 5). Als Indra aber wiederum so fragt, nennt Ṣavasi die Gewaltigen, die von sich reden machen, mit Namen (es sind Aurṇavâbha und Ahîṣuva, zwei Dämonen) und stellt sie als seiner würdige Gegner hin, und Indra überwindet sie mit leichter Mühe (8, 66 [77], 1. 2).

Besonders sagenreich sind Indras Thaten. Hier fehlt es nicht an freundlichen wie feindlichen Begegnungen mit fast allen Bewohnern des vedischen Olymp. Wo immer in der Natur etwas nicht in Ordnung ist, so daß die Indrafreunde zu leiden haben, greift der menschenfreundliche Gott ein und stellt das richtige Gleichgewicht wieder her.

In der Etaṣa-Sage handelt es sich wahrscheinlich um eine Bosheit des Sonnengottes (Sûrya), der den Menschen sein Licht vorenthalten wollte. Indra aber eilte ihm nach (5, 29, 5), verlor indes ein Rad an seinem Wagen

Digitized by Google

und wäre schlimm daran gewesen, hätte nicht Etaśa ihm geholfen, indem er das Rad brachte und den Wagen wieder herstellte, so daß Indra den Rossen des Svar (Sûrya) Halt gebieten konnte (5, 31, 11; 1, 121, 13; 61, 15). Weniger glimpflich verfährt I. in der Kutsa-Sage mit dem Sonnengott. Er schafft seinem guten Freunde Kutsa (vgl. 5, 31, 9; 6, 20, 5) dadurch Luft, daß er der Sonne ein Rad nimmt (1, 175, 4; 6, 31, 3; vgl. 4, 28, 2; 10, 138, 6) und es Kutsa giebt (5, 29, 10; vgl. 4, 30, 3). Verwandt hiermit ist die Sage vom Kampf um die Sonne, in die auch Kutsa, doch nicht er allein (vgl. 6, 20, 4) verflochten ist (4, 16, 9. 12; 6, 20, 5). Es sind Bravourstückchen, deren das Lied 4, 30 eine ganze Sammlung bietet, darunter auch die Sage vom Zusammenstoß Indras mit der Ushas (v. 9—11; vgl. 2, 15, 6; 10, 138, 5), worin sich noch einigermaßen das Naturphänomen (Gewitter am Morgenhimmel) erkennen läßt:

„Die Himmelstochter ja hast du,
O großer, da sie groß sich schien,
Die Ushas, Indra, du zermalmt.

Erschrocken sprang die Ushas da
Von dem zerschmissnen Wagen fort,
Als ihn der Starke niederstieß.

Zerschlagen liegt ihr Wagen da
Aus Rand und Band und ohne Strang;
Sie selbst entfloh in weite Fern'."

Im Bunde mit Indra steht der Sonnengott Tvashṭṛ, der für ihn den Donnerkeil herstellt (1, 52, 7; 61, 6; 6, 17, 10; 10, 48, 3), was freilich I. nicht abhält, Tv. zu vergewaltigen (3, 48, 4; 4, 18, 3). Zu Indras Freunden gehört aber vornehmlich Vishṇu, denn beide heißen (burschikos) „Somabecher" (indrâvishṇû kalaśâ somadhânâ 6, 69, 2). Nach einer Version der Vṛtrasage freilich, die Indra allein die Ehre des Sieges lassen will, hat dieser seinen einzigen ihm treugebliebenen Kampfesgenossen Vishṇu gebeten, sich von dannen zu heben (? damit er nicht Abfälle bekomme): „Freund Vishṇu, schreite weiter aus" (4, 18, 11; vgl. 8, 89 [100], 12), während sonst Indra den Streit gegen Vṛtra zusammen mit Vishṇu führt (6, 20, 2; vgl. 7, 99, 4. 5; 6, 69, 1. 4; 1, 155, 2), wie er auch bei Vishṇu sich am Soma labt (8, 3, 8; 12, 16; 10, 113, 2), welche Ehre übrigens Indra auch Tvashṭṛ (4, 18, 3; 3, 48, 4) und Vivasvant (2, 13, 6; 8, 61 [72], 8) erweist. Jedenfalls kommt Indra mit Vishṇu besser zurecht, als mit Sûrya (vgl. 5, 33, 4 u oben), obschon er sich auch von dessen Tochter Soma zubereiten läßt (9, 1, 6; 113, 3). Mit Pûshan, einer weiteren Gestalt des Sonnengottes, verträgt sich Indra anscheinend immer gut (vgl. 6, 17, 11; 57, 4; 3, 57, 2), allein charakteristische Sagenmomente sind hier nicht vorhanden.

Von den Mondgöttern erscheint in der Vṛtrasage auf Indras Seite, sei es nun, daß in „Vṛtra" wie später der Mond oder ohne eine merkliche Vorstellung konkreter Art ein die „Wasser" zurückhaltender Wolkendämon mitgedacht wurde, zunächst und vor allem Soma selbst (6, 72, 1—4; 9, 61, 22; vgl. 2, 30, 6; 4, 28, 1; 7, 104), ferner Trita (s. S. 36 f.), Uśanas und Bṛhaspati. Uśanas, zubenannt kâvya „der Weisheitsvolle" oder kavi „der Weise", hat

Digitized by Google

nicht bloß für Indra den „vṛtratötenden Keil“ gezimmert (**1**, 121, 12), sondern kommt auch „aus der Ferne“ (parâvataḥ) Indra zu Hülfe (**1**, 130, 9). Er treibt die „Rinder“ her (**1**, 83, 5; vgl. **9**, 87, 3, wo Soma, „welcher fand, was versteckt war, der Rinder verborgenen Namen“, ein Uṣanas an Weisheit genannt wird) und verfügt über „den berauschenden, wolkengeborenen, dreifachen, hin und her wandelnden Brunnen“ (**10**, 30, 9), d. h. über den Mond und seinen süßen Inhalt. Als dritter neben Indra und Soma erscheint Bṛhaspati **1**, 18, 4. Mit Indra im Bunde läßt er die vom Dunkel bedeckte Wasserflut los (**2**, 23, 18; vgl. **1**, 62, 3). Feindlich stellt sich von den Mondwesen der Tvashṭṛsohn Viṣvarûpa Indra entgegen, der seinerseits dem unliebsamen Gegner Trita auf den Hals hetzt (s. S. 36). Hier ist Viṣvarûpa sogut wie Vṛtra (Ahi) ein Dämon und nichts weiter, allein sein Name als solcher, der ja epithetonweise auch Tvashṭṛ gegeben wird (**1**, 13, 10; **10**, 10, 5), enthält nichts Abstoßendes, noch liegt eine solche Vorstellung in Viṣvarûpas Zeichnung als „dreiköpfig“, „siebenstrahlig“, „sechsäugig“ (**10**, 8, 8; 99, 6), da dieselbe Zeichnung teilweise auch für Agni (**1**, 146, 1) und Bṛhaspati (**4**, 50, 4) zutrifft. Freundlich und feindlich, je nachdem er die Rolle eines Beschützers oder die eines Verwahrers der himmlischen süßen Feuchtigkeit übernimmt, ist der Mond als Gandharve. In der Sage zeigt daher einerseits der Gandharve Indra gegenüber soviel Entgegenkommen, daß er ihm den Ort des Nektars verrät (**10**, 139, 6; cf. v. 4), andernteils jedoch, wo er sich weigert, seine Schätze herauszugeben, bohrt ihn Indra an zur Freude seiner Verehrer (**8**, 66 [77], 5; vgl. **8**, 1, 11; auch **9**, 83, 4, denn nidhâpatiḥ, „der Netzsteller“ ist Indra, wie ein Vergleich mit AV. **8**, 8, 5 f. darthut).

Die Erbeutung der segenbringenden Wasser im Kampfe mit ihren himmlischen Verwahrern (einerlei welche Naturanschauung man von diesen hatte) bildet den Glanzpunkt der Indrasage. Hier hatte man Gelegenheit, die Farben recht stark aufzutragen, und je drastischer die Schilderung war, desto lieber. Allgemeine Bezeichnung für die vielen, in Einzelheiten differierenden Sagen, worin alle möglichen Dämonen und dämonisierten Menschen auftreten, war Vṛtrakampf. Die Götter wagen es nicht, ihn aufzunehmen, und lassen Indra allein (**4**, 19, 1; vgl. **1**, 80, 15; **2**, 20, 8; **3**, 51, 8) oder Indra im Verein mit Vishṇu (**6**, 20. 2) gewähren. Nach einer anderen Version (**4**, 18, 11; **8**, 82 [93], 14. 15; 85 [96], 7) machen sie sich feige aus dem Staub, doch „als Indra die Schlange getötet hatte, riefen sie ihm alle Heil zu“ (**5**, 29, 8; vgl. **10**, 113, 8). Wieder nach einer andern trägt Vâyu Indra seine Bundesgenossenschaft an, die auch dankbar angenommen wird (**8**, 89 [100], 1. 2; s. S. 82 f.). Der Verlauf des Kampfes, bei dem die ganze Welt zittert und bebt (**6**, 17, 9; **7**, 21, 3; vgl. **1**, 80, 14), wird mit mehr oder weniger Abwechselung, doch im ganzen ziemlich übereinstimmend beschrieben (vgl. **4**, 19, 3 ff.; **2**, 30, 3 u. s. f.). Von der Größe seiner Wirkung aber liefert ein anschauliches Bild das für Indra rühmliche Zeugnis seiner Mutter (**4**, 18, 6 f.):

„Es strömen lustig plätschernd dort die Quellen
In gleichem Lauf und mischen ihre Stimmen —
Befrag sie doch, warum so froh sie jauchzen?
Hat Wassers Kraft den Felsenwall gebrochen?

Digitized by Google

Sind's Grußesworte, die dem Indra gelten?
Ist's etwa Hohn, den ihm die Flüsse bieten?
Mein Sohn ist's, der mit seiner mächt'gen Waffe
Den Vṛtra traf und frei die Ströme machte."

Nicht minder ein Passus im Âkhyâna 8, 89 [100], 7—9:

„Nach allen Seiten laufet nun,
Nicht ist mehr hier, der's euch verwehrt,
Denn in des Vṛtra Weichen stieß
Den Donnerkeil der Indra tief.

Mit Geistesschnelle eilt' er hin
Und überwand die eh'rne Burg.
Zum Himmel auf der Adler ging
Und trug für Indra Soma her.

Im Meere drinnen liegt der Keil,
Ihn hüllen rings die Wasser ein.
Es bringen ihm vereint Tribut,
Tribut die vorwärtsströmenden."

Es nimmt uns nicht Wunder, daß Indras Anteil am Kampf um die Wasser ihm auch ein Anrecht lieh auf eine hervorragende Stelle im Kampf um das Licht (vgl. **3**, 34, 4; **8**, 54 [65], 4 u. s. f.). Beide Kämpfe aber waren typisch für alle, sei es im Luftreich oder auf Erden, und die Sage macht nun keinen Unterschied mehr und behandelt Indra einfach als Sieger über Dämonen (Vṛtras, Dasyus, Dâsas, Rakshasas u. s. w.) und alle, die Indra nicht anerkennen (anindrâḥ). Indes bieten sich hier keine neuen Gesichtspunkte dar. Eine Ausnahme macht nur die Sage vom Raub der „Kühe" durch die Paṇis (hier s. v. a. Dämonen) und von der Wiedergewinnung derselben durch Indra.

Um den Ort der „Kühe" (der somahaltigen Wasser, „Brunnen" gen. **5**, 45, 8) auszukundschaften, sendet Indra (im Einvernehmen mit den Aṅgirasen) Saramâ (**1**, 62, 3) aus. Diese findet die „Kühe" (**5**, 45, 7. 8; vgl. **3**, 31, 6), und ihren Spuren folgen alsdann Indra und die Aṅgirasen. Bei der ersten Begegnung Saramâs mit der Paṇis entwickelt sich folgendes Zwiegespräch (**10**, 108):

„Was kommt die Saramâ bei uns zu suchen?
Der Weg ist ja so weit und abgelegen.
Wer wies dich her? bestandest du Gefahren?
Wie übersetztest du den Strom der Rasâ?

Von Indra abgesandt komm ich als Botin
Um eure großen Schätze zu verlangen.
So schützt er mich auch bei dem bangen Sprunge,
Und glücklich übersetzte ich die Rasâ.

Was ist er denn? wie sieht er aus, der Indra,
Als dessen Botin du so weit gelaufen?
Er komme her, wir wollen Freundschaft machen,
Er kann der Hirte unsrer Kühe werden.

Digitized by Google

Es spaßt sich nicht mit ihm, er dreht den Spieß um,
Als dessen Botin ich so weit gelaufen.
Ihn können tiefe Ströme nicht bedecken;
Ihr Paṇi lieget bald von ihm erschlagen.

Die Kühe, die zu holen bis zum Ende
Der Welt, o schöne Saramâ, du flogest —
Wer wäre feig genug sie abzulassen?
Und wir fürwahr, wir führen scharfe Waffen.

Mit Worten, Paṇi, könnet ihr nicht fechten;
Und wären schußfest eure schlechten Leiber,
Der Weg zu euch auch noch so schwer zu zwingen,
Das alles wird Bṛhaspati nicht kümmern.

Im Schoß der Berge liegt, o Saramâ, der Schatz,
Gestopft mit Rossen, Rindern und mit Gütern,
Und gute Wächter hüten den, die Paṇi.
Du kamst umsonst, es ist hier nichts zu holen.

Die Ṛshi werden kommen trunkbegeistert,
Ayâsia, die Aṅgiras, Navagva.
Die werden unter sich die Herde teilen;
Dann wird die Paṇi dieses Worts gereuen.

O Saramâ, nun bist du einmal bei uns,
Die Götter haben dich dazu gezwungen,
So bleib', zur Schwester wollen wir dich machen
Und von den Kühen, liebe, etwas geben.

Von Schwester und von Bruder schweiget; Indra,
— Die grausen Ṛshi mit ihm — wird's euch sagen.
Sie schienen rinderlüstern, als ich wegging.
Davon macht euch und weit davon, ihr Paṇi.

* * *

Hinweg von hier und weit davon, ihr Paṇi.
Heraus die Kühe, wo sie hingehören!
Bṛhaspati entdeckte die versteckten,
Die Steine, Soma und die weisen Ṛshi."

46

Es ist unmöglich, hier allen diesen Sagenspuren bis in die vielverzweigte Litteratur der Brâhmaṇas und Sûtras nachzugehen. Was der ṚV. uns bietet, sind dürftige Andeutungen, gewissermaßen versus memoriales, zu denen ausführlichere Erzählungen schon seit alters existierten. Setzen uns nachṛgvedische Texte instand, die Rekonstruktion einer Legende vorzunehmen, so fällt natürlich dadurch auch auf manche Stelle im ṚV. Licht, die sonst für uns dunkel geblieben wäre. Ein Streitobjekt wird dann freilich immer noch die Verwertung der betreffenden Legende im naturalistischen oder ritualistischen Sinne u. s. w. bilden, aber die Hauptsache, der Inhalt der Sage, ist dem Streite entzogen.

Digitized by Google

Als ein Beispiel diene die Sage vom Dämon Namuci (s. v. a. Nichtoslasser, TBr. 1, 7, 1, 6). In dieser Sage treten nach Ausweis jüngerer Prosawerke (VS. 10, 33; 20, 59; 67 f.; 76; Śat. Br. 5, 4, 1, 9; 5, 4, 12 ff.; 12, 7, 1, 10; 3, 1 ff. u. s. f.) folgende Momente klar und deutlich hervor. Zunächst ist die Rede von einem Kampf Indras mit Namuci, der für ersteren einen so unglücklichen Ausgang nimmt, daß er sich nur durch das Versprechen, den Dämon weder bei Tag noch bei Nacht, weder mit einem Stock noch mit einem Bogen, weder mit der flachen Hand noch mit der Faust, weder mit etwas Trockenem noch mit etwas Feuchtem zu erschlagen, losmachen kann. Namuci benutzt darauf eine Gelegenheit, Indra mit surâ (einem für den Gott, den Somafreund unanständigen Getränk) trunken zu machen und in diesem Zustand seiner Kraft und Stärke, seiner Lebenslust und Freude am Soma zu berauben. Die Aśvins aber und Sarasvatî (? die Göttin der Weisheit) heilen Indra und ersinnen darauf einen Plan, wie Indra, ohne treubrüchig zu werden, an Namuci Rache nehmen konnte, nämlich mit einem aus dem Schaume (phena) des Wassers gebildeten Pfeile. Auch den Soma, welchen Namuci an sich gezogen hatte, erhält Indra durch den Beistand der Aśvins wieder, indem dieselben den aus dem Leib des erschlagenen Dämon fließenden, mit Blut vermischten Soma aufsaugen und dann rein durch ihre eigenen Leiber Indra wiedergeben. – Was uns der ṚV. von dieser Sage bietet, ist einfach unverständlich, wenn wir nicht das soeben Mitgeteilte zu Hülfe nehmen. Gleichwohl behaupten wir, daß den Liedverfassern die ganze Sage in ihren Einzelheiten bekannt gewesen. Dabei ist auszugehen von 10, 131, 4 f.: „Als ihr Aśvins, ihr Glanzesherrn, den surâgemischten (scl. Soma) bei (zugleich mit) Namuci, dem Âsura getrunken hattet, halft ihr Indra bei seinen Thaten. (5) Wie Eltern dem Sohn, halft ihr, o Aśvins, beide dem Indra mit eurer Wunderweisheit. Als du den Surâgemischten gierig trankst, heilte dich, o Maghavan, die Sarasvatî." Also war Indra einmal hülfsbedürftig. Wer ihn in diese hülflose Lage gebracht hat, wird nicht gesagt, aber wir können es nun erraten, da es heißt, daß Indra vom surâgemischten, d. h. dem mit Soma vermischten (Tranke) krank geworden ist, oder weil er in den Soma Surâ hineintrank, die Surâ aber das Getränk der Asuras ist. Von einem vorhergehenden Kampf Indras mit Namuci erfahren wir nichts, nur mit einem für Indra siegreichen Kampf macht uns der ṚV. bekannt, wobei Indra Namuci den Kopf herumdrehte und abriß (5, 30, 7. 8; 6, 20, 6). Da aber hier auch Indras Waffe Erwähnung geschieht, und diese keine andere ist als apâm phena „der Wasser Schaum" (8, 14, 13, worüber Namuci spottet: „Was sollen mir anhaben seine schwachen Geschosse?" 5, 30, 9), so schließt dieser Umstand auch jenen Pakt ein, wie dieser den für Indra ungünstigen Kampf mit Namuci. Die „Wunderweisheit" der Aśvins, welche Indra aus der Verlegenheit halfen, indem sie ihn auf jenes Auskunftsmittel, das Schaumgeschoß brachten, enthält gleichfalls eine stillschweigende Bezugnahme auf den Pakt, der ohne ihr Eingreifen für Indra um so verhängnisvoller hätte werden müssen, als dieser durch den Genuß der Surâ seine Stärke, Würde und Weisheit eingebüßt hatte. Sarasvatî hat neben den Aśvins genau die nämliche Rolle wie sonst in der Namuci-Sage. Indes auch der Punkt ist nicht übergangen, wie die Aśvins

Digitized by Google

die wahre und vollständige Hülfe durch Rückgabe des Soma brachten. Bei Indras Thaten, die ebensosehr Erfolge des in Indras Magen eingegangenen Soma sind, leistet Beistand, wer ihm Soma giebt. Doch reicht diese Erklärung noch nicht hin, um den Anteil der Aśvins an der Bewältigung Namucis, wie ihn die Sage uns meldet, schon im ṚV. bestätigt zu finden. Hingegen wie kommen die Aśvins dazu (s. o. 10, 131, 4), bei oder mit (sacâ) dem Âsura Namuci den surâgemischten Soma zu trinken? Offenbar nur, weil Namuci solchen besaß. Wie aber dieser in den Besitz jenes Gemisches kam, verschweigt der ṚV. — Surâma ist in 10, 131, 4 Pâda a nicht genau dasselbe wie in v. 5 Pâda e. Hier trinkt Indra zu seinem Somarausch sich noch einen Surârausch an, daher die Mischung, dort hingegen trinken die Aśvins Soma und Surâ durcheinander, weil Namuci ein solches Gemisch bei sich trug. Das Zwischenglied von der Läuterung dieser Mischung durch die Aśvins fehlt.

In dieser Weise gilt es, den zerstreuten Elementen oder Wurzeln der verschiedenen Sagen nachzuforschen und damit zugleich der Exegese des ṚV. neue Hülfsquellen zu erschließen. Der Dämon Namuci bedeutet die gewaltthätige Sonne, welche zur Neumondszeit Indra, den Herrn des himmlischen Soma schwächt, ihm statt Soma Surâ zu trinken giebt und seinen Besitz an sich zieht oder in sich aufnimmt, bis Indra mit dem wieder neu erstehenden Mondstreifen, der wie Schaum aussieht, über den Räuber Herr wird unter der Beihülfe der Aśvins und der Sarasvatî (? der Genie des Neumondes), und zwar zu einer Zeit, die weder Tag noch Nacht ist.

Die Fabulierlust der alten Inder, wofür gerade ihr Liebling Indra am meisten herhalten mußte, bahnte sich immer neue Wege. Besonders spannende Scenen boten sich dar, wenn der Gott sich mit seinen besten Freunden überworfen hatte, und es doch irgendwie wieder zur Versöhnung kommen mußte. Wir wissen bereits (S. 83), daß die getreuesten der Getreuen Indras die Maruts sind. Sie heißen (10, 128, 2 u. s. f.) indravantaḥ, d. i. „mit Indra vereint", sowie er (häufig) marutvant, d. i. „mit dem M. vereint" genannt wird. Aber ihre Freundschaft hat sich doch auch einmal nicht bewährt (1, 165), und Indra, der Stärkere, läßt es die Maruts fühlen und fertigt sie tüchtig ab, um schließlich, empfänglich wie er ist für Lob und Anerkennung und erst recht von einer solchen Seite, sie wieder in sein Herz einzuschließen. Eifersüchteleien waren auch dabei, und in der Legende vom Opfer des Agastya (1, 170) wird dieses Motiv verwertet. Agastya steht im Begriffe, den Maruts ein Opfer darzubringen. Da findet sich Indra ein und beansprucht das Opfer für sich, während Agastya ihn auf morgen vertröstet, was Indra jedoch damit zurückweist, daß er sagt: „Kein Heute giebt es und kein Morgen. Wer kennt das, was unsichtbar ist (d. i. das Morgen)? Für anderes ist der Sinn zugänglich (d. h. zwischen heute und morgen) und das, woran man (jetzt) denkt, wird zu nichte" (v. 1). Als Agastya nicht sofort Miene macht, Indra zu Willen zu sein, gebraucht derselbe Gewalt gegen Agastya und die Maruts, worauf sich diese beklagen: „Was willst du uns töten, Indra? Deine Brüder sind die Maruts. Mit diesen [vielleicht fällt hier Agastya ein] vertrage dich gütlich. Bring uns nicht um im Streite" (v. 2). Nun fürchten die Maruts (warum, hören wir nicht, aber vermutlich, weil sie wissen, wie zudringlich Indra wer-

Digitized by Google

den kann) hintangesetzt zu werden, und appellieren daher an dessen Freundschaft und Gerechtigkeitssinn: „Was vernachlässigst du uns, Bruder Agastya, der du doch unser Freund bist? Wir wissen ja, wie deine Gesinnung (gegen uns beschaffen ist). Uns gerade willst du nicht geben?“ (v. 3). Darauf befiehlt Agastya (v. 4) das Opfer für Indra herzurichten: „In Ordnung sollen sie bringen den Altar und zuerst das Feuer anzünden. Da ist des Nektars Glanz. Das Opfer laßt uns (Agastya und die Maruts) dir (Indra) ausspannen (darbringen)“. An Indra aber richtet er die Bitte: „Du, Gabenherr, herrschst über Gaben, du, Freundesherr, schaffst am meisten Freunde. Du, Indra, vertrag dich mit den Maruts. Genieße zu den Zeiten die Spenden“ (v. 5). — In dem unmittelbar darauffolgenden Lied (1, 171) wird der Schlußgedanke weiter geführt und unter Lobeserhebungen an die Maruts die Bitte um Vergebung gerichtet und ihr Friedensbund mit Indra verherrlicht.

Nicht vergessen hat die Indrasage, für die allerdings die kriegerische Gestalt des Gottes mehr als alles imponierend war, die friedliche Seite seines Wirkens. Abgesehen von rühmend erwähnten Heilungen und sonstigen Hülfeleistungen, wodurch Indra seine somapressenden Freunde und Freundinnen glücklich macht oder sich der ausgesetzten Kinder annimmt (**1**, 53, 13; **2**, 13, 12; 15, 7; **4**, 19, 7. 9; 30, 16), erzählt die Sage von Apâlâ (8, 80 [91]) umständlich eine Gebetserhörung, welche Apâlâ zu teil geworden. Als dieselbe einst zum Flusse ging, fand sie Soma, trug ihn nach Hause, preßte ihn mit den Zähnen und bot ihn Indra dar, der, wie gerufen, sich einfindet, nun aber zum Entgelt dafür Apâlâ drei Wünsche erfüllen muß.

Gegenüber der Indrasage fällt die Agnisage wie auch die Somasage auf durch ihre Monotonie. Agnis Versteckspielen bildet ein beliebtes Thema (**1**, 95, 4 f.; **3**, 5, 10; **9**, 68, 5; **10**, 32, 6). Die Götter suchen ihn in seinem Verstecke (Wasser, Pflanzen) auf und finden (**1**, 65, 1; 62, 2; 72, 2 ff.; **10**, 51, 3) oder befreien ihn (**3**, 1, 2; cf. v. 3). Das Wasser, worin Agni sich zeigt (**3**, 1, 3), bedeutet das Wolkenmeer (**3**, 1, 5). „Zu ihnen, die nicht essen und doch keinen Schaden nehmen, zu den Töchtern des Himmels, die sich nicht kleiden und doch nicht nackt sind, ist er hingegangen“ (l. c. v. 6). Vor diesen war er nicht verborgen (v. 9), denn er ist ihr Fötus (garbha) und wird von ihnen gesäugt (v. 7. 10) und großgezogen (v. 6 cf. 4. 11). Den Wassern entsprechen auf Erden die gleichfalls als Agnis Schwestern (oder Mütter) gedachten Finger, die ihn durch Reibung der Hölzer hervorbringen (**3**, 1, 3. 11). Die Siebenzahl (cf. v. 6) der himmlischen Mütter oder Ammen Agnis stimmt vollkommen zur Siebenzahl der Schwestern-Mütter, welche den neugeborenen Soma bedienten (vgl. **9**, 86, 36), wie überhaupt die eine Sage Zug um Zug der anderen gleicht. Hier wie dort erscheint ein Mittelwesen (bei Agni ist es

Digitized by Google

Mâtariśvan), welches die Herabkunft des Himmelskindes herbeiführt (**1**, 60, 1; 128, 2; **3**, 2, 13).

Indem Agni sich unter den Menschen niederläßt, findet er bei ihnen die nämliche Verwendung beim Opfer wie dort, wo die Götter ihn zuerst verwendet hatten (**10**, 46, 9; 88, 7 ff.). Eine himmlische Feuerstelle erwähnt die Sage, nach der die Götter selbst das Holz zum Opfer schlugen und auf die zu seiner Verbrennung bestimmte Stätte legten und verbrannten (**10**, 28, 8). Agni wird von den Göttern zum Hotṛ (Priester) gewählt (**1**, 31, 3), und ebenso verfahren mit ihm die Arier (**10**, 11, 4), die Menschen (**10**, 46, 8). S. darüber und über die Feuerbereitung Kap. IX.

Die Sage vom Adler mit dem Soma erzählt, daß ein Adler (śyena, auch suparṇa) Soma, d. i. die den Himmelssaft enthaltende Pflanze, aus seinem himmlischen Behältnisse geholt und herabgebracht hat, wo ihn nun Indra und die Indrafreunde genießen dürfen. Diese Urpflanze kommt aus der Ferne (**4**, 26, 6; **9**, 68, 6; **10**, 144, 4), vom Himmel her (**4**, 26, 6; **9**, 48, 3; 77, 2; 86, 21), vom Himmelsberg (**1**, 93, 6), und der Adler muß sie durch den Luftraum (**8**, 71 [82], 9; **9**, 77, 2) tragen. Ein Schütze, Kṛśânu (s. v. a. „der dünn Machende", d. i. die Sonne zur Neumondszeit), ein Somawächter jagt dem Adler Furcht ein (**9**, 77, 2; **10**, 64, 8). Trotzdem er rasch fliegt (**4**, 26, 5; **5**, 45, 9; **9**, 77, 2; 89, 2; **10**, 11, 4), schießt ihm derselbe eine Feder ab (**4**, 27, 3. 4), allein das Wagnis gelingt dennoch, und „mit dem Fuße" (**8**, 71 [82], 9; **10**, 144, 5) bringt der Adler „dem Menschen die den Göttern genehme Opferspeise" (**4**, 26, 4; vgl. **8**, 89 [100], 8; **10**, 99, 8). Wie für die Agnisage vornehmlich ṚV. **3**, 1 von Belang ist, so kommt für die Somasage hauptsächlich ṚV. **4**, 27 in Betracht, einmal als Zusammenfassung sämtlicher zur ṛgvedischen Zeit bekannten Elemente dieser Sage und überdies als Ausgang für die nachṛgvedische Weiterbildung derselben. V. 1 u. 2 sind Soma in den Mund gelegt; das Übrige berichtet der Dichter.

1. „Im Mutterleibe war ich noch und kannte
Von diesen Göttern alle ihre Stämme,
Und mich bewachten hundert eh'rne Burgen,
Da schoß hervor zu mir geschwind der Adler.

2. Nicht trug fürwahr er mich ganz leicht von dannen,
Doch war durch Manneskraft er ihnen (den Feinden) über.
Da ließ der Güt'ge hinter sich die Feinde
Und sausend schritt er mitten durch die Winde.

Digitized by Google

3. Und als vom Himmel sauste her der Adler,
Und sie (die Götter) den Güt'gen schafften fort in's Freie,
Und als auf ihn herab, die Sehne sehnellend,
Der Schütz Kṛśânu schoß, erregten Geistes,

4. Trug eilig ihn, wie Bhujyu aus dem Himmel,
Der Adler her vom hohen Himmelsgipfel.
Hinein fiel fliegend ihm da eine Feder,
Indes der Vogel auf der Bahn dahinschoß.

5. Da setzte Maghavan den weißen Becher,
Den hellen Saft, der fett von Milch ist strotzend,
Von Priestern dargereicht, des Methes Perle
Der Held an, Indra sich 'nen Rausch zu trinken." 47

Mitunter heißt es, daß der Adler den Soma direkt zu Indra bringt (vgl. **1**, 80, 2; **3**, 43, 7; **4**, 18, 13; **6**, 20, 6; **8**, 71 [82], 9; 89 [100], 8). Unter keinen Umständen kann also der Adler selbst Indra sein. Vielmehr ist hier (ähnlich wie bei Agni-Mâtarişvan) lediglich Soma redupliziert worden, und der Grund, weshalb man für diese Nebenform Somas gerade den „Adler" wählte, wird darin liegen, daß Soma nicht bloß „Himmelsvogel" heißt (**9**, 71, 3; 97, 33; auch der divyaḥ suparṇo garutmân **1**, 164, 46, cf. v. 47 gehört hierher), sondern auch „Adler" (**9**, 67, 14; 96, 19) genannt oder mit einem „Adler" (**9**, 38, 4; 57, 3; 61, 21; 62, 4 u. s. f.) oder „Vogel" (viḥ **9**, 62, 15; 72, 5; cf. 96, 11) verglichen wird. Die in den Brâhmaṇas nachweisbare Substituierung des „Adlers" (śyena) durch Gâyatrî erklärt sich aus dem Bestreben, das Sinnfällige durch das Geheimnisvolle zu verdrängen, denn gâyatrî ist hier die Genie des Gesanges (gâyatra), insonderheit des bei der Somafeier üblichen Gesanges oder geradezu das für diesen Gesang geschaffene, gâyatrî genannte Metrum. Dieses Vorganges muß man sich aber in brahmanischer Zeit selbst noch bewußt gewesen sein, wie Śat. Br. **4**, 5, 10, 3 zeigt: „Als Gâyatrî nach dem Soma flog, fiel ihr beim Bringen ein Somaschoß herunter. Das wurde die Śyenahṛta (d. i. die vom Adler gebrachte) Pflanze."

Die Sage enthält den Brâhmaṇas zufolge (vgl. Śat. Br. **1**, 7, 1, 1; TS. **3**, 5, 7, 1; **6**, 1, 6; TBr. **1**, 1, 3, 10; 2, 1, 6) außer dieser Namensvertauschung (auch statt des Schützen Kṛśânu tritt nun zuweilen ein „fußloser Schütze", apâd astâ, auf) noch die Verwandlung der „Feder" (parṇa) des Gâyatrî- oder Somavogels (jenem „Schoß" entsprechend) in eine Pflanze oder einen (palâśa-) Baum. Mit freierfundenen Elementen vermischt, wird, Śat. Br. **3**, 2, 4, 1 ff. 6, 2, 2 ff. die Sage vom Somaraub erzählt: Soma war am Himmel und die Götter waren hier auf Erden. Sie verlangten nach ihm, um mit ihm zu op-

Digitized by Google

fern. Darauf sandten sie Gâyatrî, ihn zu holen, aber der Gandharve Viśvâvasu stahl ihn ihr (G. V. ist also hier s. v. a. die Sonne, sonst sind die „Gandharven" Somawächter, z. B. Śat. Br. 3, 9, 3, 18). Da sandten sie die Vâc (Stimme) hin, und diese brachte den Soma zu den Göttern. (Oder: Su parṇî = Vâc schuf die Metren = Gâyatrî, und diese holte ihn.) Nach dem Ait. Br. 3, 26, 1 ff. flog Gâyatrî mit den Segenswünschen der Götter hinauf, den Soma zu holen. Da sie sich vor den Somawächtern (somapâlâḥ) fürchtete, faßte sie mit den beiden Füßen und dem Munde den Soma. Aber Kṛśânu, ein Somawächter, spaltete ihr eine Kralle, und diese ward zum Dorn u. s. w.

Die „Vogelsgeschichte" (sauparṇam âkhyânam), wie man sie nannte, d. h. die auf den Somaraub bezügliche Erzählung ward, wie aus Ait. Br. 3, 25, 1 (vgl. auch Kaush. Br. 3, 25) hervorgeht, frühzeitig ein Gegenstand litterarischer Bearbeitung in den Kreisen der Legendisten (âkhyânavidaḥ). Wir müssen jedoch von einer weiteren Verfolgung derselben (durch das Suparṇâdhyâya und Mahâbharata 1, 1496) Abstand nehmen.

Eine zweite Somasage behandelt Somas Vermählung mit Sûryâ
48 (ṚV. 10, 85, 1—17), vielleicht, wie Ehni meint, eine Symbolisierung des (indischen) Frühlings, wo (vgl. v. 26. 45) Sonne und Mond (Gattin und Gatte) ziemlich gleichstehen, was die Dauer ihres Erscheinens betrifft. Indes so ganz klar ist die Sache nicht, und gerade der entscheidende v. 9: „Soma war der Bräutigam (? vadhûyu), die Aśvins waren die beiden Brautführer, als Savitṛ dem Gatten Sûryâ gab, die im Geiste (ihn) billigte" läßt die Frage offen, wer der Gatte Sûryâs war. Auch die Kleinigkeit, daß hier Savitṛ als Sûryâs Vater erscheint (vgl. auch v. 13), verdient Beachtung. Sollte diese Sûryâ nicht von der in die Aśvinssage (S. 111) verflochtenen Sûryâ, der Tochter Svars überhaupt zu trennen sein? Die Sage als solche ist es sicher, obschon auch ṚV. 10, 85 Anspielungen an die letztere enthält (vgl. v. 14 f.). Nicht minder ist die sowohl in dieser als in jener Sage erwähnte Sûryâ von der „Tochter des Sûrya", die wir mit Pṛśni identifiziert haben (S. 81), wohl zu unterscheiden. — Für die Folgezeit galt allerdings Soma als Sûryâs Gatte, aber man wird kaum diese Vorstellung an ṚV. 10, 85 anknüpfen können. Es heißt (Ait. Br. 4, 7, 1): „Prajâpati gab seine Tochter, die Sûryâ Sâvitrî dem König Soma in die Ehe."

Nicht bloß von den Göttern, auch von den Genien erzählte man sich in Altindien manche schöne Geschichte. Einer vorzüglichen Beliebtheit erfreute sich die von Purûravas und Urvaśî. P. ist ein König und in U., eine Apsarase (s. S. 99) verliebt. Gegen eine bestimmte Zusage schließt U. mit P. eine Ehe. Sie leben glücklich, und soweit geht alles gut, bis es den Gandharven, welche zu U. in einer auf Wesensverwandtschaft beider zu einander gegründeten Beziehung stehen, gelingt den König zu überlisten, so daß derselbe jener Zusage zuwiderhandelt, und darum auch U. sich nicht mehr länger für gebunden hält. P. ist ganz unglücklich und irrt umher, seine frühere Gemahlin zu suchen. Endlich trifft er sie an und will mit ihr reden, sie aber heißt ihn wieder

Digitized by Google

nach Hause gehen, thut ihm indes doch kund, daß sie einen Sohn (Âyu) von ihm habe, und nach einigem Hin- und Herreden, als P. immer maßloser wird in seinen Klagen, verspricht sie ihm das gemeinsame Kind zu senden, sie selbst aber, sagt sie, müsse ihm fern bleiben, und verheißt ihm schließlich himmlische Seligkeit. So das Âkhyâna ṚV. 10, 95, welches in 15 seiner Strophen uns mit dem Zwiegespräch bekannt macht, das vom Ṣat. Br. 11, 5, 4 in's Kurukshetra an einen Lotusteich Anyataḥplaksha mit Namen verlegt wird. Die Sage selbst ist, in nebensächlichen Dingen erweitert und ausgeschmückt, in Brâhmaṇas und anderen Schriften häufig wiedererzählt worden, am frühesten im Ṣat. Brâhmaṇa.

In's Sagenhafte spielen übrigens, wie wir die Göttersage abschließend nicht unterlassen dürfen beizufügen, auch die Thaten aller Menschen, die der ṚV. kennt, hinüber, seien es Heroen weltlichen oder geistlichen Standes. Die Zahl der Sagen vermehrt sich hierdurch ungemein, und oft ist eine und dieselbe Persönlichkeit von verschiedenen Sagen umwoben, ja die eine Sage existiert in mehreren Versionen. So ist die Sage von Vasishṭhas wunderbarer Entstehung (zugleich mit dem frommen Agastya oder Mâna), wie es scheint, keine einheitliche Sage (vgl. 7, 33, 8 ff.), und Ähnliches beobachtet man auch sonst nicht selten, was allerdings vollkommen zu dem auch aus Anderweitigem bekannten Charakter des ṚV. stimmt.

2. Die Göttersage selbst wird, worüber sich niemand wundern kann, der weiß, in welchem Maße das Opfer die Lebensader des Götterkultes in Altindien ist, leicht zur Opfersage. Dann aber ist immer doch der Gott der Zweck und das Opfer das Mittel, oder ein Opfer schafft bloß die Situation für der Götter größere Verherrlichung durch Thaten, die sie aus Anlaß desselben vollführen. Wenn hingegen das Opfer als solches in seiner Größe und Bedeutung oder ein einzelnes Opfer in seiner denkwürdigen Eigentümlichkeit vor Augen gestellt wird, entpuppt sich die Sage als regelrechte Opfersage, und auch diese Gattung ist nicht unvertreten geblieben. Ihren eigentlichen Sitz hat sie natürlich in den Opferschriften, den Brâhmaṇas, doch fehlt sie keineswegs im ṚV., nur mit dem Unterschied, daß sie hier im allgemeinen mehr keimartig hervortritt. Entwickelter ist bloß, wegen des daran geknüpften besonderen Interesses, die Sage, die den Ursprung und

Digitized by Google

die Einrichtung des ersten (priesterlichen) Opfers zum Gegenstand hat. Sie erzählt (10, 11), wie Varuṇa (s. v. a. Mond) die Opferzeiten bestimmt und Agni herbeiruft, der nun erzeugt als hotṛ (Priester) das Opfer vollzieht, worauf die Morgenröte aufleuchtet, „die heilbringende, nahrungsreiche, glanzbegabte". Agnis Wahl zum Hotṛ seitens der arischen Stämme hat zur weiteren Folge die Herabkunft des leuchtenden Tropfens (Somas). Einmal aber entzündet, entsteht Agni fort und fort, und jeder, der ihm opfert, hat es gut.

Die Sage von Ṣunaḥṣepa (Ait. Br. 7, 13 ff) kann uns zeigen, wie zu Sagen, von denen im ṚV. sich nur einzelne Teile finden, durch eine glückliche Fügung nachṛgvedische Schriften die dort fehlenden Teile liefern. Ein Ṣunaḥṣepa wird im ṚV. (1, 24, 12. 13; 5, 2, 7) durch göttliche Hülfe, nachdem er eifrig gebetet, von dem Opferpfosten, woran er „für eintausend" (Kühe?) gebunden war, befreit. Wir brauchen aber deswegen nicht mit
50 Roth anzunehmen, daß die vedischen Dichter von den übrigen Zügen der Sage nichts wußten und daß die Umbildung der Sage in ihre spätere Form erst in nachṛgvedischer Zeit stattgefunden habe. Vielmehr mochten jene Dichter schon — wozu auch sonst der Opferpfosten (yûpa) und die Angabe „für ein tausend", die offenbar eine rituelle Bedeutung hat (vgl. Śâṅkh. Ṣr. S. 16, 18, 18)? — die beabsichtigte Opferung des Ṣunaḥṣepa gekannt haben, während anderes, wie die Genealogie und die Aufnahme Ṣ.'s in das Geschlecht der Kuṣikas (Viṣvâmitras) und die Umwandlung seines Namens in Devarâta (gottgeschenkt) allerdings ein späterer Zusatz sein mag, welchen wahrscheinlich die Viṣvâmitras zu ihrer eigenen größeren Verherrlichung machten. Der Inhalt der Sage ist nach dem Ait. Br. folgender: Hariścandra, der Sohn des Vedhas, ein Fürst aus dem Geschlecht der Ikshvâkus, hatte hundert Frauen, aber keinen Sohn. Da bittet er Varuṇa um einen Sohn und verspricht ihn dem Gotte zu opfern. Dieser erhört sein Gebet, und es wird ihm ein Sohn, Rohita, geboren. H. versteht es, das versprochene Opfer hinauszuschieben, bis der Sohn waffenfähig geworden. Da sprach er zu ihm: „Dieser (Varuṇa) hat dich mir gegeben, wohlan ich will dich ihm opfern." Rohita sagte: „Nein", nahm seinen Bogen und wanderte ein Jahr im Walde umher. Darauf suchte Varuṇa den H. mit der Wassersucht heim. R. hört es und will heimkehren. Da erscheint ihm Indra in Menschen-

Digitized by Google

gestalt als Brahmane verkleidet und fordert ihn auf, weiter zu wandern. R. wandert also wieder ein Jahr, und es wiederholt sich dieselbe Erscheinung, und so bis zum sechsten Jahre. Da traf er im Walde auf einen armen Ṛshi Ajîgarta, den Sohn des Suyavasu. Dieser hatte drei Söhne: Ṣunaspucha, Ṣunaḥṣepa und Ṣunolâṅgûla. R. versprach ihm 100 Kühe zu geben, wenn einer seiner Söhne ihn loskaufe. Der mittlere, Ṣunaḥṣepa ward dazu ausersehen. Nun ging Rohita mit demselben heim, und der Vater bot Ṣ. dem Varuṇa als Opfer an. Varuṇa war damit einverstanden, weil ein Brahmane mehr wert sei als ein Krieger, und teilte H. die auf die Königsweihe (râjasûya) bezügliche Opferkunde mit. Bei der Ceremonie der Besprengung wird Ṣ. an Stelle des Opfertieres gesetzt. Aber kein Priester will das Opfer vollziehen. Da verlangt Ṣ.'s Vater nochmals 100 und abermals 100 und begiebt sich alsdann daran, den Sohn zu schlachten. Ṣ. indes nahm seine Zuflucht zu den Göttern, und nachdem er sie alle angerufen hatte, fielen seine Fesseln, und Hariścandra ward wieder gesund. Doch Ṣunaḥṣepa wurde nun vom Prieser Viṣvâmitra adoptiert und führte ferner statt seines häßlichen Namens (s. v. a. Hundeschwanz) den schönen Namen Devarâta. Obschon sein eigener Vater und die Söhne Viṣvâmitras widersprachen, gehörte er fortan zu den Viṣvâmitras und machte diesem Priestergeschlechte nur Ehre.

Soweit das Ṣaunaḥṣepam âkhyânam, wie es (Ait. Br. 7, 18, 10) genannt wird, dessen Darstellung von der des Râmâyaṇa (1, 63 f. [g.]) schon der ganzen Tendenz nach verschieden ist. Diese Sage ist eine der verhältnismäßig wenigen, wobei die Erfindung und Ausschmückung sich zwar mehrfache Eingriffe in eine populäre Legende erlaubte, allein immerhin eine Legende schon bestand, ehe dieselbe von den Verfassern der poetischen und prosaischen Texte behandelt wurde. Der umgekehrte Fall, daß eine Legende erfunden ward einzig zu dem Zwecke, für einzelne Ceremonien eine Tradition zu schaffen, wo faktisch keine vorhanden war, ist auch mit vielen Beispielen zu belegen, und wußte man z. T. noch die Namen der Erfinder zu nennen, wie z. B. Yâjñavalkya für eine Legende, die bestimmt war, den Aindrâgno dvâdaśakapâlaḥ purodâśa (s. S. 62), einen Opferkuchen auf 12 Schalen zu empfehlen (Ṣat. Br. 2, 4, 3, 1 ff.). Solcher Legenden, bei denen es darauf abgesehen war, für irgend einen mehr oder weniger dunklen (metaphorischen) Ausdruck (im ṚV. oder sonst) oder für den Ursprung und die symbolische Bedeutung eines in den Bereich des Opfers fallenden Vorgangs, eines Gerätes, eines Wortes eine Erklärung zu bieten, giebt es eine fast unzählbare Menge in einer jeden der uns als Brâhmaṇas bekannten Opferschriften. Hier nur eine für viele: Das Opfer floh hinweg von den Göttern. Da riefen die Götter nach ihm aus: „Höre (âśru) uns!

Digitized by Google

kehre zurück zu uns!" Es antwortete: „So soll es sein!" und kehrte zu den Göttern zurück, und mit dem, was so zu ihnen zurückgekehrt war, opferten sie und wurden hierdurch die Götter, die sie jetzt sind. Wenn er (der Adhvaryu) jetzt ruft (zum Âgnidhra), so ruft er nach dem Opfer: „Höre uns! kehre zurück zu uns!" und wenn er (der Âgnidhra) Antwort giebt, kehrt das Opfer zurück mit den Worten: „So soll es sein!" u. s. w. Zum Verständnis muß man wissen, daß der Adhvaryu sich des Rufes o śrâvaya „laß hören!" und der Âgnidhra des Gegenrufes astu śraushaṭ „es sei gehört" bedient.

3. Der Ursprung einer jeden Sache, gleichviel ob es sich um die große oder um die kleine Welt handelt, ist dunkel und regt seiner Natur nach als Letztes in der Erklärung zu Fragen an. Die Antworten gestalten sich, sobald sie den Kern der Frage, also nicht bloß das Woher? sondern auch das Wie? der Entstehung treffen wollen, zu Ursprungssagen aus, wovon die kosmogonischen die bekanntesten, aber nicht die einzigen sind.

Woher sind Himmel und Erde? Sie sind nicht von ewig, also geworden, aber durch wen? Mitunter thut der ṛgvedische Dichter, als wisse er dies nicht (**1**, 160, 4; **4**, 56, 3). In der Regel jedoch antwortet er dreist: durch Indra (**1**, 131, 1; **3**, 30, 5; 32, 8; 34, 8; **4**, 17, 2; **8**, 6, 5; 36, 4; **10**, 54, 3 u. s. f.), oder er nennt irgend einen andern Deva. Später hören wir von einem besonderen Schöpfungsgott, Viśvakarman (**10**, 81; 82), Hiraṇyagarbha (**10**, 121), Dhâtṛ (**10**, 190, 3), vornehmlich aber Prajâpati (in den Brâhmaṇas). Wie nun ist die Welt zu dem geworden, was sie ist? — Die nachmals (vgl. Manu **1**, 5 ff.) so geläufige Antwort, die den Streit, was älter sei, das Ei oder die Henne, gewiß nicht schlichtet: der Weltschöpfer ging aus dem Weltei, dem Produkt seines Samens in den Wassern hervor, ist dem ṚV. fremd, wenn man nicht ein Seitenstück dazu in dem „ersten Keim" finden will, den „die Wasser empfingen" (**10**, 82, 5. 6). Gleichwohl bewegt sich die Antwort, welche der ṚV. giebt, genau in derselben Richtung, nämlich das „Woher" auch zu dem „Woraus" der Welt zu machen, Schöpfer und Schöpfung mithin im Grunde für dasselbe zu nehmen. Von dem Ungenügenden dieser Lösung hatte man recht wohl eine Ahnung, wie sich schon aus den erneuten Anläufen dagegen zu erkennen giebt; noch mehr aber aus dem Geständnis, daß alle Mühe umsonst sei (**10**, 129, 6. 7), und die Spekulation wird beschworen, das Denken, das sie auf diese Fragen gebracht, auch wieder davon zu erlösen (s. Kap. XI). Spekulative Mythen sind in der That alle indischen Schöpfungssagen.

Digitized by Google

Nachdem einmal gewisse Hauptfaktoren des kosmogonischen Prozesses entwickelt waren: tapas (Wärme), kâma (Liebe) und manas (Denken), so brauchte man nur den einen oder andern derselben, am liebsten tapas und kâma, dem Urwesen als Instrument seiner Entfaltung beizulegen, und alles Übrige ergab sich dann von selbst in freierem oder mehr gebundenem Gange. Das „Schöpfungslied" (10, 129), welches die eben genannten drei Faktoren in ihrem Zusammenwirken zeigt, zeigt ebenso auch die freie Gedankenbewegung im Extreme. In einer von den zahlreichen kosmogonischen Brâhmaṇasagen, die wir unmittelbar folgen lassen, wird uns die Gebundenheit an die Schablone alsdann desto besser vor Augen treten.

RV. 10, 129, 1. Nicht Nichtsein war, nicht Sein war damals.
Nicht Luftraum war, nicht war ein Himmel drüber.
Was hüllte ein? und wo? in wessen Obhut?
War Wasser noch ein tiefer Abgrund?

2. Da gab's kein Tod und auch kein Leben,
Da gab's von Nacht und Tag noch kein Erscheinen.
Es hauchte windlos unbewegt das Eine,
Nichts weiter gab es außer diesem.

3. Das Dunkel war verhüllt in Dunkel,
Unkennbar war das All am Anfang Wasser.
Das Leere, das vom Öden war getragen,
Dies nur allein entstand durch Wärme.

4. Die Liebe, die zuerst sich regte,
Als von dem Denken kam der erste Same,
Für's Sein im Nichtsein fanden die Verbindung
Im Herzen forschend einsichtsvoll die Weisen.

5. Querdurch war deren Schnur gezogen.
War sie wohl unten oder war sie oben?
Da waren Samenleger, Mächte waren,
Selbstsetzung unten und von oben Streben.

6. Wer weiß es wohl? wer möcht' es hier verkünden,
Woher entstand, woher sie kam, die Schöpfung?
Durch seinen Ausfluß kamen Götter herwärts.
Wer weiß es doch, woher sie ist entsprungen?

7. Die Schöpfung hier, von dem sie ist gekommen,
Sei's nun er schuf sie, sei's er schuf sie nicht,
Des All's Aufseher dort im höchsten Himmel,
Nur der kennt's, oder sei's er kennt es nicht.

Śat. Br. 2, 2, 4, 1 ff. Prajâpati war allein fürwahr hier am Anfang. Er dachte: Wie kann ich (nochmals, zum zweiten Male) hervorgebracht werden?

Digitized by Google

Er strengte sich an und verrichtete Werke der Buße (tapas, Wärme, Glut). Er ließ Agni aus seinem Munde hervorgehen, und darum ist Agni ein Verzehrer der Speise . . . Er ließ ihn so an der Spitze (agre) der Götter entstehen, und daher (heißt er) Agni, denn agni ist dasselbe wie agri . . . Prajâpati dachte dann: „In diesem Agni habe ich einen Speise-Esser für mich selbst hervorgebracht, aber, fürwahr, außer mir ist keine andere Speise hier, und mich würde er gewiß nicht essen." Damals war diese Erde ganz kahl, da gab es keine Pflanzen und Bäume. Dies drückte auf seinen Geist. Darauf kehrte Agni sich zu ihm hin mit offenem Munde, und da er (Prajâpati) in Schrecken geriet, wich seine Größe von ihm. Nun ist seine Größe seine Stimme, diese seine Stimme wich von ihm. Er wünschte ein Opfer in seinem eigenen Leibe und rieb sich (die Hände). Darum sind beide Innenflächen ohne Haare. Er erlangte alsdann ein Butter- oder Milchopfer, aber, fürwahr, beides ist Milch. Dieses (Opfer) befriedigte ihn indes nicht, weil Haare mit ihm vermischt waren. Er goß es aus (in's Feuer) mit den Worten: „Trinke, während du brennst" (osham dhaya). Daraus entsprangen die Pflanzen, daher ihr Name oshadhayah. Er rieb sich (die Hände) noch ein Mal, und hierdurch erlangte er ein anderes Opfer, ein Butter- oder Milchopfer. Dieses befriedigte ihn dann. Er schwankte und dachte: „Soll ich es aufopfern? Soll ich es nicht aufopfern?" Seine eigene (sva) Größe sagte ihm: „Opfere es auf." Prajâpati wußte, daß seine eigene Größe so zu ihm gesprochen hatte (âha), und opferte es auf mit Svâhâ! Darauf entstand der da brennt (die Sonne) und dann der weht (der Wind), und alsdann wandte sich Agni hinweg. Und Prajâpati brachte, nachdem er das Opfer vollzogen, sich selbst nochmals hervor und rettete sich vor Agni, dem Tode, da er im Begriffe stand, ihn zu verzehren. — Die Auffassung, daß die Welt s. z. s. die vervielfältigte Gottheit sei, und die Weltschöpfung sich durch ein Opfer des Schöpfers vollzog, tritt uns in den Brâhmaṇas auf Schritt und Tritt entgegen. Sie gehört übrigens, wie das Purushalied (RV. 10, 90) uns lehrt, schon dem RV. an, denn dieser Purusha, das ungeheure Urwesen, wird von den Göttern als Opfer dargebracht, und aus den Teilen, in die sie ihn zerlegen, entstehen die einzelnen Teile des Weltganzen (v. 6 ff.).

Fesselnder noch für die Neugierde mußte der Ursprung des Menschengeschlechtes gewesen oder wenigstens von der Zeit an geworden sein, als man sich nicht mehr mit der Auskunft zufrieden gab, daß Götter und Menschen Verwandte seien (2, 29, 4; 8, 27, 14 u. s. f.), oder daß die Menschen von den Göttern abstammen (1, 139, 9), daß sie insbesondere mit dem Mond einerlei Ursprung haben (1, 164, 30. 38; 9, 10, 8; 79, 4), also Sonnenkinder sind (1, 139, 1; 10, 64, 13). So besitzen wir richtig eine spekulative Sage über diesen Gegenstand in RV. 10, 10. Yama und Yamî heißt das erste Menschenpaar. Es sind Zwillinge. Ihr Vater ist (v. 4) „der Gandharve in den Wassern" und ihre Mutter „die Wasserfrau". Von Yama und Yamî stammen alle Menschen

Digitized by Google

ab, was das Lied (10, 10) trotz seines mit sittlichen Bedenken motivierten Protestes dagegen (denn Yama giebt der ihn versuchenden Schwester nicht nach) für jedermann durchblicken läßt. Eine ältere Sage wurde hier im Interesse der Moral umgearbeitet, weil ein jüngeres Geschlecht an Dingen Anstoß nahm, die einem älteren (v. 3) ganz unverfänglich schienen. Die von uns zu postulierende Sage redete von der Abstammung der Menschen aus einem Zwillingspaare. Yama, der erste Mensch, aber mag eine bloße Namensübertragung von Yama, Vivasvants Sohn, dem alten Mondgott und König der Seligen sein, Yamî gehört wohl in eine Kategorie mit Agnâyî u. dgl. Gebilden.

Die Schöpfung des ersten Menschen erzählt das Ṣat. Br. 3, 1, 3, 3 ff. selbst folgendermaßen: „Aditi hatte acht Söhne. Die Götter aber, welche Aditisöhne heißen, sind nur sieben, denn den achten, Mârtâṇḍa, brachte sie unausgeboren zur Welt. Es war eine Masse, ebenso hoch wie breit, Einige sagen, von der Größe eines Mannes. Da sprachen die Götter, der Aditi Söhne: Was im Anschluß (anu) an uns geboren wurde, das soll nicht verloren gehen. Laßt uns ihn ausbilden: So bildeten sie ihn denn, wie ein Mensch gebildet ist. Aus dem Fleisch, das sie übrig ließen (zusammen warfen), nachdem sie ihn zugeschnitten hatten, entstand das behandete Tier (der Elefant). Darum sagt man, man solle sich einen Elefanten nicht schenken lassen, weil derselbe menschlichen Ursprungs sei. Derjenige nun, welchen sie so gebildet hatten, das ist der Aditisohn Vivasvant (oder Vivasvant der Âditya, d. i. die Sonne), und von ihm stammt die Menschheit.

Am Menschen selbst wieder fand die Fragelust reiche Nahrung. Zur Sagenbildung kam es indes nur in vereinzelten Fällen. Wir erwähnen die Sage über den Ursprung der Sprache. Die Sprache (vâc) war nicht immer artikulierte Rede (niruktam). Sie wurde es nach der Legende (Ṣat. Br. 4, 1, 3, 12 ff.) auf höchst sonderbare Weise und auch da nur zu ihrem vierten Teile, als menschliche Sprache: „das vierte Viertel sprechen die Menschen“ (ṚV. 1, 164, 45). Ähnliches deutet schon ein Vers des ṚV. 8, 89 [100], 10 an: „Als Vâc, die Königin der Götter, Unverständliches (Inartikuliertes) redend sich niedergesetzt hatte, die erfreuende, hat sie vierfache Milchströme aus sich herausgemolken. Wo ist ihr höchster (Milchstrom) geblieben?“ Also besteht zwischen „unverständlicher“ nnd „verständlicher“ Rede, soll man meinen, kein wesent-

Digitized by Google

licher Unterschied, und die Sprache (vâc), persönlich gedacht, verursacht selbst das Reden in der einen oder in der andern Weise, oder sie bringt es durch die Beihülfe Indras (laut jener Sage im Śat. Br.) oder anderer Götter (Bṛhaspati **10**, 71, 1) zu ihrer höchsten Manifestation in der menschlichen Rede: „die Göttin Sprache haben die Götter hervorgebracht; die allgestaltigen Tiere reden sie“ (**8**, 89 [100], 11). Wie alles, so zieht die Mystik auch die „Sprache“ (vâc) in ihren Bereich (vgl. **10**, 71 u. S. 89), und natürlich kann nur das Opfer sie den Menschen geschenkt haben: „Mit dem Opfer gingen sie auf der Sprache Spur. Sie fanden sie auf, die in die Ṛshis eingegangen war. Sie brachten sie her und verteilten sie an vielen Orten. Die sieben Sänger jauchzten ihr zusammen zu“ (**10**, 71, 3).

4. Geburt und Tod, und was jenseits von beiden liegt, die Entstehung des ersten Geborenen und das Loos eines jeden nach dem Tode reizen den Menschen unablässig, sowie rückwärts in die Vergangenheit des Geschlechtes auch vorwärts in die Zukunft, hier aber nicht des Geschlechtes, sondern des Einzelnen zu schauen. Die Ahnungen hierüber verdichten sich zu Visionen oder visionären Legenden über die Erlebnisse des einen oder anderen Dahingegangenen. Eine solche Visionslegende kennt schon das indische Altertum, die Fahrt eines Knaben in's Reich des Yama (**10**, 135). Jene Legenden dagegen, welche, sei es bloß andeutungsweise oder in mehr ausführlicher Form (vgl. Śat. Br. **11**, 6, 1 ff.; s. S. 108), die Vergeltung des Guten und Bösen behandeln und einfach das Allgemeingültige oder allgemein Angenommene über diesen Gegenstand wiedergeben, sind in diesem Zusammenhang nicht zu berücksichtigen. Der Inhalt jener Sage, die wir mit Sâyaṇa (zu **10**, 135, 1) von der (in TBr. **3**, **1**, 8 ff.; Kâṭh.-up. **1**, 1, 1 ff. enthaltenen) Legende von Naciketas ausgehend deuten, ist folgender: Ein Knabe (kumâra) kam zu Yama. Trotzdem dieser die Manen, denen der Knabe nun zugeteilt werden soll, liebevoll behandelt, gefiel es ihm dort nicht. Er sehnte sich nach dieser Welt zurück. Seine Empfindungen teilte er Yama mit, worauf dieser (wie es scheint) ihn wieder freilassend ihm für das folgende Mal, wenn er sterben und von neuem zu Yama gehen müsse, empfiehlt, „den neuen, radlosen Wagen zu besteigen, der eine Deichsel hat und nach allen Seiten hin sich wendet“, d. h. Yama weist ihn an, das (durch ihn, den Knaben, ausgedachte

Digitized by Google

›der nach ihm benannte) Feueropfer (das Nâciketa-Feuer des TBr. und der Kâṭh.-up.) zu vollziehen, und dann werde er ihn, Yama oder den Tod nicht (wieder) sehen, m. a. W. denselben überwinden. Die Sage hatte also bereits im ṚV. dieselbe ritualistische Tendenz wie später, wo uns als jener „Knabe“ Naciketas, der Sohn des Vâjaśravasa genannt und der Dialog zwischen ihm und Yama um einige weitere Glieder bereichert wird. Die theosophische Verwertung der Legende von Naciketas in der Kâṭhakaupanishad endlich läßt an die Stelle dieses Hauptzweckes die Lehre vom „großen Jenseits“, d. h. vom Wissen um das wahre Selbst treten (s. Kap. XI).

5. Eine Sage, die bald für die Einwanderung der indischen Arier vom Norden her, bald für den prähistorischen Kulturzusammenhang der Inder mit den Semiten angerufen wurde, ist die Flutsage. Sie lautet in ihrer ältesten Gestalt (Śat. Br. I, 8, 1, 1 ff.): 51
Am Morgen brachten sie Manu Wasser zum Waschen gerade so wie sie es jetzt zu thun pflegen. Als er sich wusch, kam ein Fisch in seine Hände. Dieser sprach zu ihm das Wort: „Hebe mich auf, und ich will dich retten.“ „Woraus willst du mich retten“, sagte Manu. Der Fisch sprach: „Eine Flut wird alle diese Wesen hinwegführen, daraus will ich dich retten“. Manu sagte: „Wie soll ich dich aufheben?“ Der Fisch antwortete: „Solange wir klein sind, giebt es viel Verderben für uns, denn der Fisch verzehrt den Fisch. Du sollst mich zunächst in einem Krug aufheben. Wenn ich für diesen zu groß geworden bin, sollst du eine Grube graben und mich hineinsetzen. Bin ich auch dafür zu groß geworden, so setze mich in's Meer, denn dann werde ich nicht mehr vernichtet werden.“ Bald wurde derselbe ein großer Fisch (jhasha), denn er wuchs sehr stark. Darauf sprach er: „In dem und dem Jahre wird die Flut kommen. Du sollst dann (an mich) denken und ein Schiff bauen, und wenn die Flut gestiegen ist, sollst du in das Schiff gehen, und ich will dich aus der Flut retten.“ Alsdann hob Manu den Fisch auf und setzte ihn in's Meer. Und in demselben Jahre, welches der Fisch ihm angegeben hatte, dachte Manu (an ihn) und baute ein Schiff, und als die Flut gestiegen war, ging er hinein. Der Fisch schwamm dann auf ihn los, und an sein Horn band Manu das Tau des Schiffes, und so gelangte es leicht an das nördliche Gebirge. Der Fisch sprach darauf: „Ich habe dich gerettet. Binde das Schiff an

Digitized by Google

einen Baum, aber mache, daß das Wasser dich nicht fortspült, während du auf dem Gebirge bist. Wenn das Wasser fällt, magst du allmählich herabsteigen." Manu stieg demnach allmählich herab, daher heißt jener (Abhang) des nördlichen Gebirges Manus Ab-
52 stieg. Nun hatte die Flut alle Wesen hinweggeführt, und Manu war allein übrig geblieben.

Die Sage macht nicht den Eindruck einer puren Erfindung, anderseits aber ist weder die Annahme einer Entlehnung aus einer fremden (alttestamentlichen) Quelle noch die einer prähistorischen Gemeinschaft der Arier (oder Indogermanen) und der Semiten einwandfrei, die mutmaßliche Erinnerung an den transhimâlayischen Aufenthalt der Inder aber nichts weniger als in unzweideutiger Weise durch den Text jener Sage gefordert.

Neuntes Kapitel.

Opferwesen.

1. Das Opfer hat sein Prototyp wie auch seinen Ursprung am Himmel.

Schon im ṚV. macht sich diese Anschauung bemerkbar. Sogar einen Anflug zur Mystik sehen wir sie hier bereits nehmen, nicht anders als in der jüngeren Opferlitteratur, durch die sie zur festen Doktrin erhoben wurde.

Alles, was beim Opfer geschieht, steht zu himmlischen Vorgängen in Beziehung. Der Soma, der rauschend unter Gebet und Gesang durch die Seihe läuft, erinnert an den Mond, den brausende Stürme umtosen, indes der Donner über den Wolkenhimmel rollt. Die Somaseihe (pavitra) entspricht einer andern, „die am Himmel ausgespannt ist" (9, 83, 2; vgl. 62, 28; 69, 5; 71, 1). In der goldenen Farbe der Tropfen, die ausgepreßt werden, erkennt man die Farbe des goldgelben Mondes. Nur selten führt uns das Symbol auf Gegenstände, die der Erde angehören, wie wenn die Preßsteine, weil die Berge den Soma auf dem Rücken tragen (somaprshṭhâ AV. 3, 21, 10), nun auch das gleiche Attribut (somaprshṭhâsas ṚV. 8, 52 [63], 2) empfangen. Das Feuer auf der Opferstätte weist auf den himmlischen Agni, die Sonne hin. Der irdische Opferer erscheint als Repräsentant eines überirdischen, eines Vivasvant oder Trita, Agni, Soma, Bṛhaspati u. s. w. Die Phantasie hat noch nicht das Zügellose der Brâhmaṇa-Periode. Auch merkt man noch wenig von den verheerenden Wirkungen, welche die Verkennung des Unterschieds von Symbol und Wirklichkeit mit sich führen mußte, sobald man den einfachen Sinn solcher Beziehungen über

Digitized by Google

iesen selbst vergessen hatte. In den Brâhmaṇas werden sie meist mit den haaren herbeigezogen, und reicht dazu oft schon der Name allein hin und ie wahre oder falsche Etymologie eines Namens. Und ebenso wie für den 'rommen im Opfer mit all seinem Zubehör sich die Oberwelt abspiegelt oder eradezu in ihm gegenwärtig ist, so leitet es aus ihr auch seine Entstehung ier. Die Götter haben es „aufgespannt" (atanvata), wie der technische Ausdruck lautet (vgl. z. B. Ait. Br. 2, 11, 1; Kaush. Br. 29, 1). Speziell Yama, ein Mondgott in vorindischer Zeit, hat es erfunden, den „Rahmen" ausgespannt 7, 33, 12; cf. v. 9), woran die Vasishṭhas weiter weben, denn das Opfer galt als ein Gewebe. Auf Yama „ruht" daher das Opfer (AV. 18, 2, 32; cf. 6). Soma 58 über, der indische Mondgott, wird „die Seele des Opfers von alters her" genannt (9, 2, 10; vgl. 6, 8; 7, 3) oder „das Haupt des Opfers" (9, 17, 6; 93, 3), und gleichfalls ist Soma gemeint, wenn es heißt: „Selbst schuf das Opfer der bräunlichrote" (SV. 2, 9, 2, 12, 1).

2. Geopfert nun wurde in Indien wahrscheinlich schon vor den ersten arischen Einwanderungen, allein Angaben hierüber fehlen, bis auf die eine, welche die Verschiedenheit jener Bräuche von der Opferweise der vedischen Arier ausdrücklich betont (vgl. 8, 59 [70], 11; 10, 22, 8). Die Arier selbst kannten und übten das Opfer lange vor ihrer Trennung in iranische und indische Arier, und war dasselbe in Indien bereits zu einer Zeit Gegenstand der mündlichen Unterweisung, als sicher noch niemand an die Abfassung eigentlicher Opfertraktate dachte (vgl. Śat. Br. 1, 5, 2, 7; 6, 2, 4). Sogar schon einzelne Kunstnamen für besondere (trikaduka, kuṇḍapâyya, atirâtra u. s. w.) Opfer waren den ṛgvedischen Dichtern bekannt (vgl. 8, 17, 13; 10, 27, 2), und eine Stelle (10, 124, 1; s. S. 59) redet von einem aus 5 Gängen oder Seiten bestehenden Opfer (yajñaḥ pañcayâmaḥ).

Aus diesen Anfängen erwuchs im Laufe der Zeit das großartige Opfersystem, welches wir durch die Brâhmaṇas und Sûtras kennen. Nehmen wir an, daß alte Familien- uud Stammesbräuche in der Opfer Vielheit und Verschiedenheit fortleben, so haben wir für diese Erscheinung die am meisten wahrscheinliche und jedenfalls eine historische Erklärung, die jeder andern vorzuziehen ist. Es stützt sich aber diese Hypothese auf manches, was uns der ṚV. trotz seines Bestrebens überall auszugleichen und den Eindruck zu erwecken, als seien alle Geschlechter und Stämme gleichmäßig beteiligt, nichtsdestoweniger und fast wider Willen verrät. Er zeigt uns nämlich nicht nur, daß nicht jedes Opfer zu jeder Gottheit in Beziehung stand, sondern daß auch nicht einmal auf alle Opfergaben alle Götter ein Anrecht hatten. Nur vom Soma-

Digitized by Google

genuß war keiner ausgeschlossen, obschon selbst hierin einzelne (Indra, Vâyu) eine privilegierte Stellung einnahmen, während andere (Aṣvins) sich den Anspruch auf den Somatrunk erst erwerben mußten (vgl. Ṣat. Br. 4, 1, 5, 13—15).

3. Die Götter auszuzeichnen und sich zu Freunden zu machen, da sie anders nicht zu haben sind (4, 33, 11), war der erste Zweck der vielen und verschiedenartigen Opfer. Bald jedoch ward die Befriedigung der Wünsche zur Hauptsache, und zwar für die Götter sowohl als für die Menschen, so daß es hieß: „Gieb mir und ich gebe dir“ (ṚV. 1, 30, 16 sa [Indra] naḥ sanitâ sanaye sa no 'dât; dehi me dadâmi te TS. 1, 8, 4, 1; Ṣat. Br. 2, 5, 3, 19). Der Wunsch, sich seiner Schuld zu entledigen durch Versöhnung der beleidigten Gottheit, ließ die Sühne über die Bitte die Oberhand gewinnen, und es begegnet uns hier auch der Gedanke, daß der Mensch der Gottheit verfallen ist und sich nur durch einen Ersatz loskaufen kann (âtmanishkrayaṇa Ṣat. Br. 11, 7, 1, 2. 3). Dagegen findet der Dank nur einen schwachen Ausdruck im Opfer.

Das Opfer verschafft aber nicht bloß den Göttern Hochgenuß, und war daher so recht ihr Stelldichein (nishkṛta, vgl. 9, 78, 1), und den Menschen die erwünschte Hülfe (Reichtum, Sieg, langes Leben), sondern greift mit seinen Wirkungen auch in den Naturlauf ein. Es läßt sich diese Vorstellung, welche in der Opferlitteratur besonders breit getreten wird, auch im ṚV. nachweisen. „Mit den Opfern“, heißt es (1, 83, 5), „hat der Atharvan zuerst die Pfade bereitet (vgl. 10, 92, 10), darauf entstand die freundliche Sonne, welche die Gesetze behütet. Die Rinder trieb alsbald Uṣanas Kâvya heran.“ Hier geht das Opfer der Schöpfung von Sonne, Mond (U. K.) und Sterne (gâḥ, die Rinder) voran, und ähnlich wird bald der Himmel auf das Opfer gestützt, bald der Lauf der Naturvorgänge im großen und im kleinen von ihm abhängig gemacht. Wird der Mond voll, so hat dies das Opfer gethan (vgl. 9, 4, 9). Kommt nach der Verfinsterung die Sonne wieder zum Vorschein, so war es ein Opfer, das hier den Sieg über den Dämon davongetragen u. s. w. Genau so, wie nach der Lehre der Brâhmaṇas (vgl. Ṣat. Br. 3, 1, 1, 8. 10) der Opfernde den Göttern nahe rückt und selbst einer von ihnen wird, verkündet der ṚV. (1, 68, 2): „Alle haben Teil an der Gottheit fürwahr, die in gewohnter Weise die unsterbliche Ordnung (ṛta, auch das Opfer) geehrt haben“ oder „Wer Liebliches vorsetzend,

Digitized by Google

Gutes erweisend in (seiner) Behausung Opfer vom Lebenden opfert, ist des Himmels Ebenbild" (**1**, 31, 15).

4. Das Recht zu opfern oder vielmehr opfern zu lassen stand unverkürzt jedem zu. Es waren ursprünglich alle ohne Unterschied des Standes und Geschlechtes opferfähig. Das Gattenpaar, das einen Sinnes Soma preßt und spült" (**8**, 31, 5), wird besonders gerühmt. Ein andermal (**5**, 61, 6. 7) wird zum Lob der Frauen gesagt, daß manch eine besser sei als ein Mann, der nichts von den Göttern und dem Schenken wissen will. Als die Kastenunterschiede schärfer hervortraten, ward der Śûdra vom Opfern ausgeschlossen. Das Śat. Br. erklärt nur den Brâhmaṇa, Râjanya und Vaiśya für „opferfähig", doch verwehrt es den Śûdras nicht, den Opferfeiern anzuwohnen. Sie durften also Zuschauer sein und bekamen auch ihren Anteil am Soma. „Farben (Kasten) giebt es vier: Br., Râj., Vaiś., Ś., denn es giebt keinen unter ihnen, der den Soma ausbricht" (l. c. **5**, 5, 4, 9). Nur derjenige indes konnte sich für „innerlich" befähigt halten, der „festlichen Sinnes" (sumanâḥ) und „rein" (śuciḥ) zu opfern unternahm. Mit dieser Regel einer spätern Zeit (vgl. z. B. Śaṅkh. Gṛh. S. **1**, 3, 3) stimmt die Anschauung auch des ṚV. überein.

Die Pflicht zu opfern und namentlich Soma zu pressen (s. u.) wird nachhaltig eingeschärft. Wer nicht preßt, ist verloren (**4**, 24, 5; vgl. **9**, 64, 21). Daraus aber folgern zu wollen, daß ihre Ausübung, wenigstens in der Erinnerung des ṚV., noch eine unvermittelte gewesen, die ohne priesterlichen Beistand erfolgte, hieße den Thatsachen Gewalt anthun. Mochte sich dieser Beistand auch auf ein geringes Maß beschränkt und den Opferer noch mehr im Vordergrund gelassen haben, so kann man doch nur unter der Voraussetzung eines solchen Beistandes begreifen, wie es kam, daß das Lob des Opferers meist ganz offen die Anpreisung priesterlicher Dienste enthält. Z. B. „Indra hilft dem Opferer und dem, der schenkt" (**6**, 28, 2). „Des sehr eifrigen Pressers Gekochtes eignet sich rasch siegend dieser Held, der Indra ausschließlich an. Des Nichtpressers Verwandter, Freund und Bruder ist er nicht. Die Hartherzigen stößt er hinab in die Tiefe" (**4**, 25, 4; 32, 20; 51, 3). „Es fließen die lebenden Ströme, die Milchkühe hin zu dem, der Opfer veranstaltet hat und veranstalten wird. Zu dem, der schenkt und geschenkt hat, kommen von allen Seiten die Preiswürdiges erstrebenden Ströme von

Digitized by Google

Opferbutter" (1, 125, 4; cf. 7). „Die Götter sind nicht für den Geizigen" (na devâsaḥ kavatnave 7, 32, 9). Vom Opferlohn (dakshiṇâ) wird noch geredet werden. Hier nur: „der Opferlohn ist ein göttliches Geschenk. Das Götteropfer ist nicht für die Geizigen, denn die schenken nicht" (10, 107, 3). Daß es nachmals erst recht nicht ohne „kundige" Priester abging (vgl. Ṣat. Br. 3, 1, 1, 5), bedarf keines Beweises. Der Opferer, d. h. derjenige, der ein Opfer für sich darbringen läßt (yajamâna, svâmin), hängt durchaus von seinem Priester (ṛtvij) ab. Ist derselbe unkundig oder mit der Bezahlung unzufrieden, so ist Schlimmes zu befürchten, und manche Opferspenden haben keinen andern Zweck, als die durch solche Mißgriffe beleidigten Gottheiten (Vâcaspati oder die Vâc) zu besänftigen.

Wird es ṚV. 10, 41, 2 den Aṣvins rühmend nachgesagt, daß sie zum Opfer kommen, wobei ein Hotṛ (Priester) fungiert, wie zu jenem, wobei ein solcher fehlt, ohne einen Unterschied zu machen (vgl. 1, 31, 13; 6, 23, 3; 7, 97, 10; 8, 92 [103], 13), so darf man nicht übersehen, daß solche liberale Ansichten fast verschwindend sind im Vergleich zu den zahllosen Versicherungen: Wer nichts spendet, erhält auch nichts.

5. Solange es demnach erlaubt ist in Indien von Opfern zu reden, wird es auch einen Priesterstand gegeben haben, welcher das Beten, Götterpreisen und Opfern berufsmäßig betrieb (vgl. 9, 112, 3; 10, 74, 1) und Gaben aller Art dankend annahm. Da die äußeren Verhältnisse ihm nicht gestatteten, große Ansprüche zu machen, und er gleichwohl nicht wenig nach Besitz, Macht und Ansehen begehrte, so lag ihm alles daran, seine Erwerbsquellen reichlicher fließen und sich selbst in den Augen der Leute recht wichtig und unentbehrlich zu machen.

Ein Gṛtsamadalied (2, 12) zählt die verschiedenen Ruhmestitel Indras auf und darunter auch (v. 6): „der ein Begeisterer des matten, mageren, flehenden Brahmanen, des Sängers" ist. Der Indra-Soma-Kult wurzelt z. T. in dem Bestreben, Einnahmen für den bis dahin wohl ziemlich bedeutungslosen Priesterstand zu
54 schaffen. Viele Indralieder sind sog. Dâna-stutis, oder in der ausgesprochenen Absicht verfaßt, materiellen Gewinn dafür einzustreichen. Ein paar Beispiele. „Die vier geschenkten (Rosse) des Pijavana-Enkels (Sudâs), die geschulten, mit Perlen behängten fahren mich in vorderster Reihe" (7, 18, 23). „Ein bräunlich Roß

Digitized by Google

bei Ukshaṇyâyana, ein weißes bei Harayâna, einen angespannten Wagen bekamen wir bei Sushâman" (8, 25, 22). Aber auch die andern Lieder, die keine eigentlichen Dâna-stutis sind, strotzen von Anspielungen an die reichen Früchte dieses Kultus. Und gewiß erfuhren dies in erster Linie die Priester, welche davon lebten. Daher die Apostrophierungen des Gottes, wie: „Reicher Indra, wir gehören dir, dem Geber" (6, 44, 10). „Möge er (der Dichter Kaṇva) reich sein, er, der Sänger eines Reichen, eines Maghavan, der so berühmt ist wie du, o Herr der Falben", d. i. Indra (8, 2, 3). Natürlich stellten die Priester auch ihren Auftraggebern materielle Vorteile in Aussicht, und nicht umsonst hören wir darum so oft das Lob der Freigebigkeit singen, und auch dies wieder bildet einen hervorstechenden Zug an den Indraliedern. Kaum irgendwo sonst wird so häufig gegen den Nichtopferer, den Nichtpresser (asunvant) geeifert und anderseits im Anpreisen der priesterlichen Kunst das Menschenmögliche geleistet. „Wer kauft diesen meinen Indra um zehn Kühe, daß er ihm seine Feinde töte und er ihn mir dann wiedergebe?" (4, 24, 10), ruft einer aus. Doch er steht nicht allein. Ein anderer läßt sich 55
also hören: „Die Männer sollen als Helden in den Feindesschlachten alle gottlosen Pläne überwinden, die mein vortreffliches Lied erstanden haben" (7, 1, 10). Wieder ein anderer zieht umher und kommt frühe morgens zu einem Gutthäter und muntert ihn auf, zu opfern für Indra, indem er ihm dafür Nachkommenschaft und langes Leben, Reichtum an Rossen, Rindern und Gold verspricht (1, 125, 1 ff.). Und wie der Priester, so macht es auch sein Gott. Indra treibt sich umher, bis er einen findet, der ihn verehrt (10, 105, 4; vgl. 22, 1), und mit glänzenden Versprechungen (10, 28, 2) hält er nicht zurück.

Um ihre Einkünfte zu erhöhen und sich im Volke eine hervorragende Stellung zu sichern, verstanden es die Priester bei jeder Gelegenheit die Bedeutung des Opfers einzuschärfen. Bei Ernst und Scherz mußte das Opfer herhalten, aber mit dem Opfer deckte sich der Opfernde, der Priester, so daß alle Herrlichkeit, Macht und Größe des Opfers doch wieder auf ihn zurückfiel.

An Rätseln fanden die alten Inder großen Gefallen, und richtig sehen wir auch das Opfer dazu verwendet. Da heißt es (1, 164, 34. 35): „Ich frage dich nach dem fernsten Ende der Erde. Ich frage dich, wo der Mittelpunkt der Welt (ist). Ich frage dich

Digitized by Google

nach des Hengstes Samen. Ich frage nach der Sprache (Stimme, Rede, Vâc) höchstem Himmel." (Lösung:) „Dieser Altar (ist) das fernste Ende der Erde. Dieses Opfer (ist) der Mittelpunkt der Welt. Dieser Soma (ist) des Hengstes Same. Der Brahman (Priester) hier (ist) der Sprache höchster Himmel." — „Die Anbetung (namas) fürwahr", redet im ernsten Tone ein Dichter (6, 51, 8), „ist gewaltig. Der Anbetung huldige ich. Die Anbetung trägt Himmel und Erde. Die Anbetung (sei) den Göttern. Die Anbetung hat über sie Gewalt. Selbst die begangene Sünde suche ich gutzumachen mit der Anbetung". Man täuscht sich kaum, wenn man aus diesen und ähnlichen Stellen bereits die nachmals so beliebte Bezeichnung der Brahmanen „menschliche
56 Götter" (manushyâ devâḥ) heraushört.

Ein anderes Mittel, sich in den Augen des Volkes mit Ansehen zu umgeben, bestand darin, ihren Beruf auf göttlichen
57 Ursprung zurückzuführen. Besonders feierlich nimmt sich in dieser Hinsicht dieWeihe Vasishṭhas aus, und schwerlich war dabei der Umstand bloß nebensächlicher Natur, daß es gerade Varuṇa gewesen, der ihn zum Ṛshi und Lobsänger (stoṭr) machte (7, 88, 3. 4; vgl. AV. 5, 11, 11), wenn man bedenkt, daß Varuṇa in der Brâhmaṇazeit dem Adel vorstand, sowie Mitra dem Priestertum und daß in der Vereinigung beider Stände, worauf der Tradition zufolge niemand anders als Vasishṭha hinarbeitete, Mitra dem Verstande und Varuṇa dem Willen entspricht, dieser aber in geziemender Unterordnung unter jenem steht (vgl. Ṣat. Br. 4, 1, 4, 1 ff.). Sei dem, wie ihm wolle, schon frühzeitig war der eine oder andere Vertreter des Priestertums am Ziele seiner Wünsche angekommen, und obschon die Dinge niemals so lagen, wie uns das Ṣat. Br. (a. a. O., vgl. dagegen TS. 5, 1, 10, 3) glauben machen will, daß nämlich am Anfang, als Priestertum und Adel noch getrennt war, das Priestertum ohne den Adel bestehen konnte, aber nicht umgekehrt, so hatte sich doch die Stellung der Priester in einer Weise befestigt, daß thatsächlich der Adel sie nicht mehr entbehren konnte.

Einzelne Fürsten hielten sich einen „Hauspriester" (purohita), wie König Sudâs den Vasishṭha (7, 83, 4; vgl. 33, 6). Andere folgten dem gegebenen Beispiele, und schließlich mußten es alle thun, um ihre Unterthanen besser im Zaum halten zu können, denn (4, 50, 8) „es huldigen freiwillig die Gauen dem Könige,

Digitized by Google

bei welchem ein Priester vorangeht" (pûrva eti). Nicht zum mindesten werden auch Streitigkeiten unter den fürstlichen Geschlechtern selbst zur Konsolidierung dieser Verhältnisse mitgeholfen und politische Pläne aus der Eifersucht der Priester unter einander Nutzen gezogen haben. In dieser Richtung lagen aller Wahrscheinlichkeit nach die Gründe für den Purohita-Wechsel am Hofe des Königs Sudâs (s. S. 11). Über allen Zweifel gewiß ist die stark hervortretende Neigung der Priester, gegenseitig sich den „Gott" und damit den Opferlohn abzuspannen oder sich durch ein neueres und neuestes Preislied bei ihrem Gotte oder vielmehr bei ihrem irdischen Gönner einzuführen und wennnötig einen unangenehmen Rivalen aus dem Sattel zu heben. Belege hierfür stehen in Menge zu Gebote, und klingen Äußerungen wie die folgenden: „Vernachlässige uns nicht! Komm' her!" (1, 4, 3) „Uns sei er allein!" (1, 7, 10) noch recht maßvoll. „Ihm (Indra) schaffe ich ein Loblied, woran er Gefallen finden soll, ein kräftiges, neueres, auf daß er uns erhöre!" (7, 26, 1; vgl. 1, 12, 11; 27, 14; 5, 42, 13 u s. f.); und das „neueste Lied" (1, 82, 2; 8, 20, 19; 25, 24) verspricht selbstredend auch am meisten.

Das Purohita-Amt war vielumworben, denn es verlieh seinem Inhaber Einfluß auf die Entschließungen und Handlungen des Fürsten. Was uns der ṚV. nur wie in seinem embryonalen Zustand vorführt (s. übrigens 1, 54, 7 f.), zeigt uns der AV. und die Brâhmaṇalitteratur in seiner Ausbildung und Vollendung. „Wohl dem Könige, der sich einen Purohita hält!" So tönt es uns aus vielen Stellen entgegen. „Wehe dem, der ihn verachtet oder mißhandelt!"

AV. 3, 19, 1 ff. „Möge dieses mein Gebet in Erfüllung gehen! Möge vollkommene Kraft und Stärke, vollkommene, unvergängliche und siegreiche Macht denen zufallen, deren Purohita ich bin! Möge ich zusammenfügen (vollkommen machen) ihr Reich, ihre Macht, ihre Kraft, ihre Stärke! Ich haue ihrer Feinde Arme mit dieser Darbringung ab . . . O Pfeil, durch Gebet beflügelt, bezwinge die Feinde! Stürze hervor und schlage alle Besten von ihnen! Laß keinen von ihnen entrinnen!"

Ferner Śat. Br. 4, 1, 4, 6: „Es ist durchaus ungeziemend, daß ein König ohne einen Brahmanen sei, denn wenn er etwas ohne Mitra (das Priestertum) thut, so hat er darin keinen Erfolg. Deshalb soll ein Kshatrya, der etwas thun will, unter allen Umständen sich an einen Priester halten, denn nur wenn der Priester mitthut, hat er wirklichen Erfolg." Oder Ait. Br. 8, 24, 2: „Wahrlich, die Götter essen nicht die Speise eines Königs, der ohne Purohita ist. Deshalb soll der König, der zu opfern wünscht, einen Priester an die

Digitized by Google

Spitze stellen (purodadhita), wissend, die Götter essen meine Speise . . . 6: Nun ist dieser Agni Vaiśvânara (d. i. der allen Stämmen gehört), der fünf Rächerinnen hat (pañcameniḥ; vgl. dazu Gop. Br. 1, 1, 9; Śat. Br. 11, 2, 7, 24), dasselbe, was der Purohita (ist). Diese haben ihren Sitz in seiner Stimme, in den Füßen, in der Haut, im Herzen und im Schoß. . . 25, 1f.: Mit diesen umgiebt er schützend den König, sowie der Ocean die Erde. Unter seiner Regierung sterben keine Jünglinge (d. h. es giebt keinen Krieg). Der Lebensodem verläßt ihn nicht vor dem (vollendeten) Leben, (sondern) er lebt bis zum hohen Alter und erlangt das volle Maß des Lebens. Es stirbt nicht wieder, wer immer einen kundigen Priester zu seinem Purohita, zum Wächter seines Reiches hat."

Anderseits hören wir AV. 5, 18, 13: „Wer einen Brahmanen, den Verwandten der Götter verletzt, der geht nimmer ein in jene von den Vätern betretene Welt" (vgl. v. 15). l. c. 5, 19, 6: „Wenn ein König, weil er sich mächtig dünkt, einen Brahmanen verletzt, dessen Herrschaft vergeht, wo ein Brahmane unterdrückt wird." . . . 15: „Ihm ist die Versammlung nicht zugethan; nicht einmal den Freund bringt er dazu, ihn anzuerkennen." Besonders aber 5, 18, 8. 9: „Des Priesters Zunge ist eine Bogensehne, seine Stimme der Hals einer Pfeilspitze, seine Luftröhre mit Glut bestrichene Pfeilpitzen. Mit diesem von den Göttern gelenkten, in's Herz schießenden Bogen durchbohrt der Priester die Gotteslästerer. Scharfe Pfeile führen die Brahmanen. Mit Geschossen sind sie versehen. Der Wurf ist nicht umsonst, wenn sie schleudern. Nacheilend ihm mit heiliger Glut und Ingrimm durchbohren sie ihn selbst aus der Ferne."

Gleichzeitig aber galt es auch in Berührung mit dem „Volke" zu bleiben und dasselbe für die Sache der Devas zu interessieren. Diesen Zweck erreichte man durch immer großartigere Götterfeiern, und gleichen Schritt damit hielt die Vermehrung der Priester und die Spezialisierung ihrer Amtshandlungen.

Die Verteilung der priesterlichen Funktionen auf Verschiedene griff schon frühzeitig Platz. Der ṚV. kennt außer der Funktion des Hotṛ die des Udgâtṛ, Adhvaryu und Brahmán.

In **10, 71, 11** werden unterschieden: 1) der ṛtvij = hotṛ: ṛcâṃ tvaḥ posham âste pupushvân „Mancher sitzt da und produziert Verse"; 2) der udgâtṛ: gâyatram tvo gâyati śakvarishu „Mancher singt ein Lied im śakvarî-Metrum"; 3) der brahmán: brahmâ tvo vadati jâtavidyâm „Mancher trägt als
58 Brahmán das ihm zukommende Wissen vor"; 4) der adhvaryu: yajñasya mâtrâṃ vi minûta u tvaḥ „Mancher bestimmt die Gestalt des Opfers". — Was das für ein Wissen ist, das dem an dritter Stelle genannten Priester zukommt, geht aus **9**, 113, 6 hervor, wo der Brahmán sich in seiner Größe zeigt (mahîyate), wenn er „gebundene Rede" (chandasyâṃ vâcam) vorträgt (vadan) mit dem Preßstein beim Soma, d. h. und dabei den Preßstein in Bewegung setzt. Wesentlich war offenbar aber nur das „Aufsagen" für diesen Priester (vgl. **10**, 117, 7).

Digitized by Google

Hotṛ war wohl die älteste und allgemeinste Bezeichnung für „Priester“ und ist daher auch richtiger von hu „opfern“ als von hû „herbeirufen“ abzuleiten. In die Funktion eines „Herbeirufers“ der Götter scheint der Hotṛ vielmehr erst eingetreten zu sein, als die Namen und Funktionen der Priester sich differenzierten und ihm dann ausschließlich das Amt des Rezitierens der Verse (ṛcas) zugedacht wurde. Die Folgezeit begnügte sich nicht mit einem Hotṛ mehr. Je nach den Opfern wirkten 4, 5, 6 oder 7 und 10 zusammen, und eine ähnliche Gewohnheit kam auch mit Rücksicht auf die drei andern auf, so daß wir in dem ausgebildeten Ritual vier Priestergruppen haben, jede Gruppe bestehend aus vier Gliedern, und bei dem „Sattra“ genannten Opfer (s. u.) als siebzehnten regelmäßig noch den „Hausherrn“ (gṛhapati). Der Name Udgâtṛ kommt allerdings nur einmal in dem sehr jungen Lied **2**, 43, 2 vor. Sein Amt aber ist nichtsdestoweniger durch die häufige Bezugnahme auf den Gesang (sâman, gâyatra), der eine kunstmäßige Übung zu rituellen Zwecken voraussetzt, gesichert, während aus der Bezeichnung „Sänger“ (sâmagâ, gâyatrin) an sich wegen des unzweifelhaft jüngeren Ursprungs der betreffenden Stellen (**2**, 43, 1; **10**, 107, 6; **1**, 10, 7) noch nichts folgen würde. Der Adhvaryu war schon genau so wie später der eigentlich amtierende (vgl. suhasta, „der Geschickte“ **10**, 41, 3; cf. **5**, 64, 7) Priester, der alles zum Opfer Nötige herbeizuschaffen und beim Opfer selbst, wo es etwas zu thun gab, zuzugreifen hatte. Einige Stellen, die ein Bild seiner Thätigkeiten geben, sollen hier folgen:

9, 51, 1: „Adhvaryu, laß fließen mit den Steinen den gepreßten Soma in die Seihe, reinige (ihn) für Indra zum Trinken!“ (vgl. **8**, 4, 11; **2**, 37, 1). Zu dieser Manipulation wirkten in der Regel zwei (**2**, 16, 5) oder mehrere (**8**, 4, 13; **5**, 31, 12; **7**, 90, 1) zusammen. Der grâvagrâbha „der die Preßsteine ergreift“ (**1**, 162, 5) ist ein spezieller Name, ebenso wie udagrâbha „der das Wasser ergreift oder holt“ (**9**, 97, 15), für den Adhvaryu in je einer dieser Funktionen; und **1**, 15, 7 sind unter den Priestern, die mit Steinen in der Hand den Gott beim Opfer und den heiligen Handlungen verehren (grâvahastâso adhvare yajñeshu devam ilate), Adhvaryus zu verstehen.

10, 30, 2. 3: „Adhvaryus, denn ihr seid ja mit Havis versehen, darum geht nach den Wassern, begierig nach den begie-

Digitized by Google

rigen, auf die herabschaut der rote Vogel (Soma). Auf ihn gießt die Woge jetzt, ihr Geschickten! Adhvaryus, geht nach den Wassern zum Samudra. Der Wasser Kind verehrt mit Havis. Es möge euch jetzt eine reine Welle geben! Ihm preßt süßen Soma!"

Dem Range nach waren die den einzelnen Priestern gebührenden Sitze verschieden. Es saß der Adhvaryu niedriger als der Hotṛ (vgl. **10**, 88, 19, wo hrâhmaṇo hotur avaro nishîdan den sonst „adhvaryu" genannten Priester bezeichnet, nicht den sog. Brahmán).

Verschiedene weitere Kategorien von Priestern müssen wir auf Grund von ṚV. **1**, 15; **2**, 36. 37; **2**, 1, 2 annehmen, nämlich den Potṛ (Läuterer), den Agnîdh (Feueranzünder), den Praṣâstṛ (Anweiser) und den Neshṭṛ (Führer), und werden in denselben Reste alter Stammes- und Familienkulte sehen. Es waren, wie aus **1**, 15 und **2**, 36 hervorgeht, der Potṛ mit dem Marutkult, der Praṣâstṛ mit dem Mitra-Varuṇa-Kult, der Neshṭṛ mit dem Tvashṭṛ-Kult verknüpft. Später erscheint der Praṣâstṛ oder, wie er auch heißt, Maitrâvaruṇa als der hauptsächliche Gehülfe des Hotṛ (Ṣat. Br. **3**, 7, 4, 10) und bildet mit diesem und dem Acchâvâka, dem andern Gehülfen des Hotṛ, ferner den 4 Gehülfen des Brahmán (Brâhmaṇâcchaṃsin, Âgnîdhra, Potṛ und Neshṭṛ) die Schar der sog. saptahotrâḥ, „die 7 Hotṛs", auch divyâ sapta hotâraḥ, „die 7 himmlischen Hotṛs" genannt. Offenbar war der Hotṛ der Priester des tonangebenden Stammes, wer dies auch gewesen sein mag, dessen Superiorität gerade auch in den „7 Hotṛs" anerkannt wurde, indem ihm die Priester der unterworfenen Stämme und der dem herrschenden einverleibten Kulte (einschließlich den Agni-Kult, wofür der Âgnîdhra, und den der Gandharven, wofür der Acchâvâka als Repräsentant steht) untergeordnet und mit ihm zu einer Priestereinheit verbunden wurden. Für die Beziehung des Âgnîdhra zum Agni-Kult, bez. einer bestimmten Seite desselben, findet sich freilich im ṚV. keine entscheidende Stelle, ebensowenig wie auch nur der Name des Acchâvâka im ṚV. vorkommt. Hingegen sind beweisend für solche Beziehungen einerseits Ṣat. Br. **1**, 2, 4, 13; **4**, 4, 2, 18 (Âgnîdh = Agni) und anderseits Ṣat. Br. **3**, 6, 2, 12 (Acchâvâka = Gandharva als Soma-Wächter). Der Âgnîdh scheint ursprünglich der Priester des Agni patnîvant gewesen zu sein (vgl. Ṣat. Br. **4**, 4, 2, 15 ff.), und dieser Agni, „der mit den Weibern" (eine besondere Form des Agni-Kultes und wahrscheinlich einem bestimmten Stamme eigen) macht es begreiflich, weshalb der Âgnîdh beim Soma-Opfer (dem sog. Pâtnîvatagraha) im Schoße des Neshṭṛ sitzt, da für Tvashṭṛ, den Gott des Neshṭṛ (vgl. ṚV. 1, 15, 3), das Verhältnis zu den „Frauen" charakteristisch ist. Der Unnetṛ ist dem ṚV. unbekannt. Derselbe gilt auch noch der Brâhmaṇaliteratur (vgl. Ṣat. Br. **4**, 4, 3, 8) als „Zusatz". Hingegen ist allerdings der Brahmanpriester nachzuweisen (vgl. **2**, 1, 2; **10**, 91, 10 und oben 71, 11). Wir sehen ihn (**2**, 36, 5; cf. **1**, 15, 5) mit dem Indrakult als dem gewissermaßen alle übrigen Kulte absorbierenden in Verbindung gebracht. Das Bedürfnis, ihn den bekannten drei (hotṛ, udgâtṛ und adhvaryu) zur Seite zu stellen, wurde also nicht erst in der Brâhmaṇaperiode empfunden, und wenn, nach Ṣat. Br. **12**, 6, 1, 41 zu schließen, der Priesterfamilie der Vasishṭhas die Kandidaten für dieses

Digitized by Google

Amt angehören mußten, indem diesen allein gewisse Formeln bekannt waren, so wird dieser Zustand auch schon in ṛgvedischer Zeit bestanden haben. Möglich, daß auch schon damals der Brahmán für einen Repräsentant des Bṛhaspati gehalten wurde. Die Rolle eines die ganze Opferhandlung überwachenden Priesters fiel ihm jedoch erst später zu, denn diese setzt die Existenz der 3 Veden voraus, die ein solcher studiert haben mußte, daher die Vorschrift, einen brahmishṭha, d. i. einen möglichst Vedenkundigen zu dem besagten Offizium zu nehmen. Wenn später „Brahmán" auch der Priester genannt wurde, den wir glaubten als „Hauspriester" (purohita) auch schon für die ganze ṛgvedische Zeit erweisen zu können, so spricht die Vermutung dafür, daß die Keime dieser Bezeichnungsweise in jene Zeit hinaufreichen.

Von vielen und verschiedenen Seiten aus ward in allem Ernste unaufhörlich auf ein Ziel hingearbeitet, jedoch so, daß das Endergebnis aller einzelnen Operationen nur die unausbleibliche Folge, nicht aber oder wenigstens nicht überall die beabsichtigte Wirkung war. Deutlich mochte es nicht einmal den leitenden Faktoren gewesen sein, wo am Ende alle diese Linien zusammenlaufen sollten, welche von oft weit auseinander liegenden Punkten ihren Ausgang nahmen. Denn während die einen bei den Großen und Mächtigen Einfluß zu gewinnen suchten, bemühten sich andere, die breite Masse des Volkes für den Kultus zu interessieren, und wieder andere, im Kultus selbst ausgleichend zu wirken, die Unterschiede abzuschwächen und mehr das Gemeinsame hervorzukehren, da Zugeständnisse zu machen und dort sich solche machen zu lassen. Erst, als alles so ziemlich fertig war, und man fand, daß eine Reihe von Thatsachen geschaffen waren, wollte man diesen Verhältnissen Rechtskraft verleihen und verwandelte so das Bestehende in ein Seinsollendes. Zunächst aber sammelte man sorgsam alle den Kultus und seine Diener betreffenden Thatsachen, ordnete sie und schmückte sie, wo es thunlich schien, aus mit wirklichen oder vermeintlichen Erinnerungen aus jener Zeit des Werdens und Entstehens und umgab sie mit der Weihe des Geheimnisvollen.

An Widerspruch auf der einen und an einer gelinden Gewalt auf der anderen Seite fehlte es nicht. Jenes Anrecht, an den Fürstenhöfen als „Hauspriester" zu fungieren, blieb nicht unbestritten, und selten freudig, meist vielmehr höchst widerwillig werden sich die einen ihrer Freiheit begeben und nicht immer auf dem reinsten Wege die andern ihrer gebietenden Stellung bemächtigt haben. Auch das Volk, vielleicht unterstützt von Prie-

Digitized by Google

stern fremder (unbrahmanischer) Riten, leistete teilweise Widerstand und behielt sich wenigstens das Recht der Kritik vor. Bis zur Verhöhnung der Brahmanen und ihres Treibens verstieg sich dieser Unmut, wie aus dem Spottlied 7, 103 (der Vasishṭha-Sammlung angehängt) ersichtlich ist, worin die lustig quakenden Frösche mit den somatrunkenen Priestern verglichen werden, z. B. v. 7:

„Wie Priester bei dem Atirâtra-Feste
Um das gefüllte Becken singend sitzen,
So feiert ihr den Jahrestag, o Frösche,
An dem der erste Regenguß hereinbricht."

Und in dem humoristischen Stücke (9, 112), welches der Menschen Jagen nach Geld schildert, fehlt auch nicht der Brahmane, der sich einen Somapresser (sunvant) wünscht, weil ein solcher dem Priester etwas zu verdienen giebt.

Alle Ausbrüche des Unmutes, und im Grunde war auch der Humor bloß verhüllter Unmut, vermochten freilich ebensowenig wie gelegentliche Gewaltthätigkeiten und Repressalien die Bewegung aufzuhalten. Im Gegenteil die Brahmanen waren ihrer Sache so sicher, daß sie gar kein Bedenken trugen, derartige ihnen feindselige Stimmungen der Nachwelt zu überliefern.

Der Ausnahmsstellung entsprechend, die wir sie allenthalben behaupten sehen, hielten sie zunächst, um das Standesbewußtsein zu pflegen, strenge auf die leibliche Abstammung von einem der alten Ṛshis (ârsheya), um die geistliche Filiation zu sichern, auf das Lernen zu Füßen eines Lehrers („Hören", śuśruvan), um die Reinheit der Lehre zu erhalten, auf das Aneignen des heiligen Wissens durch Nachsprechen (anûcâna). Die brahmanische Herkunft hat hohen Wert, und glücklich, wer ein Brahmanensohn (brahmaputra) ist, doch muß ihr auch das Wissen zur Seite stehen, da in Wahrheit nur der Brahmane, der gehört (gelernt) hat, von einem Ṛshi abstammt (esha vai brâhmaṇa ṛshir ârsheyo yaḥ śuśruvân TS. 6, 6, 1, 4). Darum konnte auch der Lehrer sein ârsheya auf den Schüler übertragen (vgl. Śat. Br. 11, 5, 4, 1), in welchem Falle dann die geistige Affiliation die fehlende brahmanische Herkunft ersetzte. Immerhin läßt die Ahnenprobe, die alle beim Daśapeya, einer in die Königsweihe (râjasûya) aufgenommenen Ceremonie, Beteiligten bestehen mußten, erkennen, daß die brahmanische Herkunft kein toter Buchstabe war (vgl. Pañc. Br. 18, 9, 4; Âśv. Gṛh. S. 1, 23, 1. 2; anders Śat. Br. 5, 4, 5, 4).

Digitized by Google

Neben und mit ihr zusammen bilden pratirûpacarya, „angemessener Lebenswandel", yaśas „Ruhmerlangung" und lokapakti „Reifmachung der Leute" die Vierheit der priesterlichen Pflichten. Unter der „Ruhmerlangung" verstand man die Ausübung guter Werke, insbesondere aber das Vedenstudium (brahmayajña). Die „Reifmachung der Leute" umschloß eine dreifache Thätigkeit. Einmal ist der Brahmane allein befugt, die drei oberen Stände im Veda zu unterweisen. Aus dem Vortrag (pravacana) des heiligen Vedenwortes schöpft er selbst für sich die höchste Freude und vermittelt sie zugleich den Lernenden (Śat. Br. **11**, 5, 7, 1). Sodann besitzt er die Befugnis, für andere zu opfern und schließlich fungiert er auch als Hauspriester bei einem Fürsten.

Als Entschädigung für ihre der Gesamtheit oder Einzelnen geleisteten Dienste beanspruchten die Brahmanen (vgl. Śat. Br. **11**, 5, 7, 1) „Ehrerbietung" (arcâ), „Geschenke" (dâna), „Unbedrückbarkeit" (ajyeyatâ) und „Unverletzbarkeit" (avadhyatâ).

Der „Opferlohn" (dakshiṇâ) ist im ṚV. etwas so Offenkundiges, daß es unnötig ist, hierbei zu verweilen. Er hatte seine Verheißungen hier und dort: „Hoch oben am Himmel stehen, die dakshiṇâ haben; die, welche Rosse geben (aśvadâḥ), sind mit der Sonne vereinigt; die Gold geben (hiraṇyadâḥ), haben Teil am Ambrosia (Unsterblichkeit); die Kleider geben (vâsodâḥ), verlängern ihr Leben, o Soma" (**10**, 107, 2; cf. v. 5 ff.). Ein Wagen mit Gespann war als dakshiṇâ nicht wenig geschätzt (vgl. **1**, 126, 3; **5**, 27, 2; **6**, 47, 24; **7**, 18, 22; **8**, 25, 22; **10**, 33, 5). Das Śat. Br. (**4**, 2, 4, 7) nennt Rinder, Gold, Kleider und Rosse als Opferlöhne. Versuchen, diese Löhne zu normieren, begegnen wir stellenweise. So Śat. Br. **4**, 3, 4, 3; 5, 8, 13: Nicht unter 100 und nicht über 1000 Rinder bei einem Somaopfer; Śaṅkh. Gṛh. S. 5, 2, 8: Eine Kuh und ein Paar Gewänder für die Vornahme der Weihe eines Teiches, Brunnens oder Sees; l. c. **5**, 3, 5: Gold für die Weihe eines Gartens u. s. w.

Zum Kapitel „Unbedrückbarkeit" ist auch zu rechnen, daß die Brahmanen vor Gericht nie Unrecht bekommen (TS. **2**, 5, 11, 9). Wer einen Brahmanenmord (brahmahatyâ) begeht (vgl. dazu auch AV. **13**, 3, 1 ff.), sündigt schwerer als derjenige, der einem gewöhnlichen Manne das Leben nimmt (vîrahatyâ). Nur der Embryotötung (bhrûṇahatyâ) steht die Tötung eines Brahmanen an Schwere nach. Durch das Roßopfer (aśvamedha) kann sie gesühnt werden.

Im Anschluß hieran teilen wir die Namen jener mit, die nach der Überlieferung als Hauptträger der Idee des brahmanischen Kultus gelten. Es sind dies Âruṇi oder Uddâlaka Âruṇi und sein Keis, zu welchem Yâjñavalkya nebst Madhuka Paiṅgya und Kaushîtaki nebst Śâṅkhâyana gehören. Âruṇi war ein Kaurupañcâla brahmán, ein Priester aus dem Stamme der Kurus, und sein Sohn hieß Śvetaketu. Yâjñavalkya lebte am Hofe des Königs Janaka von

Digitized by Google

Videha, wo viele Brahmanen aus dem Kurukshetra (kurupañcâlânâm brâhmaṇâḥ Śat. Br. 14, 6, 1, 1 u. s. f.) zusammenkamen.

6. Nicht jedwede Tages-, Monats- und Jahreszeit wurde als günstig für das Opfer angesehen, sondern allein die „bestimmte Zeit" (ṛtu), und einer der Namen für den Priester ist daher ṛtvij, d. i. „der der Zeit gemäß opfert". Die himmlischen Lehrer der Opferzeiten waren die Sonne und der Mond, die Sonne für die Opfer am Morgen, Abend und Mittag und der Mond für die beiden monatlichen Opfer. Früher aber als für die täglichen waren für die monatlichen Opfer die „Zeiten" gefunden. „Zeitgetreu" (ṛtviya) ist daher Agni (? die Sonne 5, 75, 9; vgl. 12, 3) sowohl als Soma, indes „von alters her" nur Soma (9, 72, 4; vgl, 97, 12), und Agni, „der die Zeiten gelehrt hat" (ṛtûn praśâsat) ist der Mond-Agni, der nach „Osten hin" erstrahlt (1, 95, 3), so daß es doch in Wahrheit nur einen „Zeitengott" giebt, ob er nun Agni oder Soma genannt wird.

Auch 10, 2 bezieht sich auf den Mond-Agni, den Tvashṭṛ erzeugt hat (v. 7), und der hier (v. 1) mit „jugendlichster, Kenner der Zeiten, Zeitenherr" angeredet und aufgefordert wird, „die Opfer und die Zeiten zu bestimmen" (v. 3), „da er weiß, zu welchen Zeiten er die Götter besorgen soll" (v. 4), u. s. w. Von Soma aber heißt es: „du, o Soma, erglänzest durch Weisheit, du führst den richtigen Pfad entlang" (1, 91, 1; vgl. 9, 96, 11).

Darum kann auch die Bekanntschaft mit dem „Neu und Vollmondopfer" dem ṚV. nicht gut abgesprochen werden, gleichviel ob man 1, 9, 1 (viśvebhiḥ somaparvabhiḥ) eine Anspielung daran entdecken will oder nicht.

Bei den Opfern zu den verschiedenen Jahreszeiten (câturmâsya), ebenso beim Opfer zum Sommer- und Wintersolstitium folgte man der Sonne, ob aber von diesen Opfern der ṚV. schon etwas wußte, ist bis jetzt bloß hypothetisch (vgl. 4, 58, 3 u. weiter unten). Über allen Zweifel dagegen stehen die zwei oder drei
60 Tagesspenden (savana), welche sich nach dem Stand der Sonne richteten. Der Sonnenaufgang war durchweg auch dem ṚV. die passende Zeit für die Inangriffnahme der Opferhandlung. Es erhob also die Folgezeit nur eine stets beobachtete Sitte zur bindenden Norm, indem sie aussprach: „Wenn morgens die Sonne die Spitzen der hohen Bäume bescheint, das ist die glücklichste Opferzeit für alle Opferformen, außer bei besonderer Anweisung" (vgl. Śâṅkh. Gṛh. S. 1, 3, 2).

Für die Wahl der Opferstätte bestanden in der rituellen Praxis des ṚV. noch keine bestimmten Vorschriften. Als Ort für

Digitized by Google

das Opfer wird nämlich einerseits das „Haus des Opferers“ genannt (2, 41, 2; 3, 25, 4; 60, 5; 4, 49, 5. 6), anderseits aber weist auch manches wieder auf einen Opferplatz im Freien hin (vgl. 7, 73, 3), und steht beides nicht mit einander in Widerspruch. Wie später ausdrücklich eingeschärft wurde, mußte die Opferstätte geschützt sein (Śâṅkh. Gṛh. S. 1, 3, 3), und sie war es wohl auch früher entweder durch die Natur oder durch eigens angebrachte Umwallungen. Die rituellen (hierin nicht gleichmäßigen) Regeln verordnen, daß die Opferstätte (zunächst beim Somaopfer) höher als ihre Umgebung, daß sie ebengelegen und fest sei, nach Osten und Norden sich etwas senke, nach Süden hingegen sich etwas erhebe (Śat. Br. 3, 1, 1, 1 ff.).

Auf dem Opferplatz ging übrigens nicht bloß das Opfer als solches vor sich, sondern außerdem noch manches, das, wie die Somapressung, mehr vorbereitender Art war, während anderes derartige, wie das Schlachten der Opfertiere, abseits vorgenommen werden mußte. An hervorragender Stelle erhob sich die Vedi, der Altar, auf den die Opfergaben gelegt wurden, so jedoch, daß dieselben zur Unterlage die Opferstreu (barhis) hatten, von welcher man annahm, daß nur auf sie die Götter sich niederlassen und die Gaben verzehren würden. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen dem, was der ṚV. und die Brâhmaṇas uns vielerorts lehren; auch die Regel (vgl. Âśv. Gṛh. S. 2, 8, 15 u. s. f.), die Spitzen der Gräser nach Osten zu legen, wurde damals so gut wie später beobachtet (vgl. ṚV. 10, 110, 4). Hingegen nennt der ṚV. von den nach brahmanischer Vorschrift zu jedem Śrauta-Opfer (s. u.) erforderlichen drei Feuern nur das Gârhapatya-Feuer (1, 15, 12; vgl. 10, 85, 36), doch ist es möglich, daß die „drei Stätten“ (yonishu trishu l. c. 4), auf die Agni sich (oder die Götter) setzen soll, die drei liturgischen Feuer bezeichnen.

7. Die Opfermaterien zerfielen in Gekochtes und Ungekochtes (Soma 10, 116, 8) und erstere wieder in solche, die im Euter, und solche, die im Feuer gekocht sind (10, 179, 3). An die Stelle dieser Einteilung, der wir eine klassifizierende Bedeutung für das ṛgvedische Zeitalter kaum beimessen dürfen, trat später die in: iṣhṭi, paśu und soma. Zu den iṣhṭis zählte man die auch dem ṚV. bekannten Spenden von Butter (ghṛta), Milch, Reis, Gerste und anderen Kornfrüchten (dhânâ, karambha), auch Kuchen (puroḍâś, apûpa). Paśu war das Tieropfer überhaupt und Soma der von jeher so beliebte Somasaft.

Als Opfertiere nennt der ṚV. die Ziege (an Pûshan; vgl. 1, 161, 2. 3), den Stier, die Kuh, den Widder und das Roß (1, 162; 163, 12. 13; 10, 91, 14; vgl. 27, 2. 3. 17; 28, 3). Später

Digitized by Google

werden 5 Arten angegeben: Mensch, Roß, Rind, Schaf und Ziege (z. B. AV. **11**, 2, 9; TS. **2**, 1, 1; Śat. Br. **6**, 2, 1, 18). Am häufigsten erscheint als Hostie der Ziegenbock (aja, châga). Sowohl beim selbständigen Tieropfer (paśubandhu) aus Anlaß des Eintrittes in die Regenzeit (prâvṛshi) und zur Zeit der beiden Solstitien als auch bei dem einen Bestandteil des Somaopfers bildenden Tieropfer figuriert derselbe als Opfertier, und ist die Art seiner Darbringung auch für die anderen Tieropfer mustergültig.

In derselben Reihenfolge, wie das Anbinden des Ziegenbockes, das Besprengen desselben mit Wasser, das Salben mit Opferschmalz, seine Tötung durch Ersticken (vgl. Śat. Br. **3**, 8, 1, 15: „man schlägt nach ihm nicht mit dem Hammer [kûṭena], denn das ist Menschensitte"), darauf die Lustration und die Zerlegung der Glieder, das Kochen und endlich die Verteilung der Portionen aufeinanderfolgen, geht überall das Tieropfer vor sich. nicht zu vergessen auch die Einweihung des Opferpfostens (yûpâhuti) nach vorheriger gut besorgter Auswahl, Fällung, Zurichtung und Einrammung desselben. Für die ebenfalls exemplarische Sorgfalt, womit man bei der Wahl der Hostie selbst zu Werke ging, zeugen die Bestimmungen, daß der Ziegenbock der eine von Zwillingen sein und daß er schon die zweiten Zähne haben (pannadant syât), also ungefähr zwei Jahre alt (Kâty. Śr. S. **6**, 3, 21) und womöglich fehlerlos sein solle (l. c. 22).

Das Tieropfer scheint bei den Stämmen, welche der ṛgvedischen Kultur zur Geltung verhalfen, nicht von Anfang an in Übung gewesen zu sein. Wahrscheinlich haben sie dasselbe von
61 anderen verbündeten Stämmen angenommen. Als später die überhand nehmende Reflexion am Tieropfer und am Fleischgenuß überhaupt, der früher allgemein war (AV. **3**, 21, 6; Kâty. **2**, 1, 8), Anstoß nahm, gestattete man dasselbe durch ein einfacheres, darum aber nicht minder wirksames Surrogat zu ersetzen; was jedoch keineswegs allgemeine Aufnahme fand und das Tieropfer mit nichten verdrängte.

Das Ait. Br. (**2**, 8 f.) hat in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Śat. Br. (**1**, 2, 3, 6 ff.) diese Tendenz legendarisch behandelt, wie folgt: „Die Götter fürwahr nahmen den Menschen als Opfertier. Da wich von ihm die Opferkraft (medha) und ging ein in das Roß. So ward das Roß opferkräftig (medhya) . . . Sie nahmen das Roß, aber es ging die Opferkraft von ihm in das Rind, und so vom Rind in das Schaf, vom Schaf in die Ziege und von der Ziege in die Erde. Da durchgruben sie diese nach der Opferkraft suchend, und fanden sie als Reis und Gerste. Darum ist für den, der also weiß, ein (aus Reis und Gerste) bestehender Opferkuchen (puroḍâśa) so viel wert als jene 5 Tiere. Auch die 5 Bestandteile des Tieres finden sich an ihm, denn den Haaren entsprechen die gemahlenen Körner, der Haut das zugegossene

Digitized by Google

Wasser, dem Fleisch das Zusammenrühren, den Knochen das feste Gebäck, dem Mark die Bestreichung mit Opferschmalz."

Der Soma war nicht der einzige Opfertrank, aber sicher hat er die andern ursprünglich neben ihm bestehenden populären Getränke, die auch rituelle Verwendung fanden, insonderheit den Madhu-Trank (bezieh. die Surâ) sich assimiliert oder in Mißkredit gebracht.

Wir glauben nämlich für den Aşvinskult den Gebrauch und Genuß eines Spezialopfers und Trankes erweisen zu können, das Madhu, wovon die Aşvins das Beiwort Mâdhvî erhielten (**4**, 43, 4; **5**, 75, 1; **7**, 67, 4). Ist dasselbe auch nicht in dem Maße mit dem gewöhnlichen Namen der Aşvins vertauschbar, wie Nâsatyâ, s. v. a. „die (immer, bei Tag und bei Nacht) Wiederkehrenden", so steht nichtsdestoweniger fest, einmal, daß das Madhu eine Spezialität des ursprünglichen Aşvinskultes, und sodann, daß dieser Madhu-Trank vom Soma-Trank verschieden gewesen sein muß. Er unterschied sich von ihm dadurch, daß ein Ingredienz desselben Honig bildete, wie auch der mit der Zeit den Aşvins bewilligte Soma wahrscheinlich durch einen Zusatz von Honig ausgezeichnet war.

Auffallen muß zunächst schon die häufige Verwendung des Wortes madhu in den Aşvins-Liedern. Die Aşvins sind nicht nur Madhu-Trinker (madhupâ **1**, 180, 2) und starke Madhu-Trinker (madhupâtamâ **8**, 22, 17), sie lieben Madhu (madhûyuvâ **5**, 73, 8; 74, 9), sondern sie haben auch die Farbe des Madhu (madhuvarṇâ **8**, 26, 6), desgleichen ihr Wagen (**5**, 77, 3), welcher Madhu mit sich führt (**1**, 34, 2; 182, 2). Auch ihre Geißel giebt Madhu (**1**, 22, 3; 157, 4) und ihr Stier sendet viele Nahrung von M. herab. Die A. verfügen über Schätze von M. (nidhayo madhûnâm **1**, 183, 4; **3**, 58, 5; vgl. **7**, 69, 3), und ihnen speciell wird M. angeboten (**7**, 67, 4; **8**, 22, 17).

Dieses Madhu aber ist vom Somasaft zu unterscheiden, dagegen mit dem Bienenhonig oder einem Gebräu, worin der Honig ein Bestandteil war, gleichzusetzen. — Über die Provenienz des M. erhalten wir bestimmte Auskunft. Die A. nämlich bringen den Bienen „das liebe Madhu" (**1**, 112, 21). Das M. der Aşvins trägt (**10**, 40, 6; vgl. 106, 10) die Biene (makshâ vgl. **1**, 112, 17) mit dem Munde (zum Nest) und preist es an (**1**, 119, 9). Hierher gehört auch der Anteil der Aşvins in der Dadhyañc-Sage (s. S. 113).

Nun laben sich allerdings auch die Aşvins am Somasafte (**3**, 58, 7. 9; **4**, 45, 1. 3; **8**, 8, 5; **35**, 7, 9), und mag recht wohl das eine oder andere Mal madhu, wo es in den Aşvins-Liedern vorkommt, geradezu Soma bedeuten, wie denn überhaupt nirgends außer einigen legendarischen Zügen sich deutlich wahrnehmbare Spuren eines anfangs nur auf einen außerhalb der brahmanischen Kultusordnung stehenden Stamm beschränkten Kultus erhalten haben.

Digitized by Google

Da jedoch für den Madhu-Kult sich hinreichende Belege im ṚV. finden, so erscheinen auch einzelne Stellen, worin es sich um die Beteiligung der Aśvins am Soma-Kult handelt, in neuer Beleuchtung, insofern, als wir darin einen Kompromiß sehen zwischen dem Spezialkult der Aśvins und jenem andern, den wir mit gleichem Rechte den ṛgvedischen oder den brahmanischen oder auch den Indra-Soma-Kult nennen dürfen. Die Aśvins werden „mit Somatrank und Lied" bei Vivasvant versehen (1, 46, 16), bei dem himmlischen Opferer, in dessen Hause sich auch die übrigen Götter am Soma erfreuen (10, 12, 7). Zum irdischen Opferer, der ihnen Soma preßt, kommen sie nicht minder gern, denn der Weg des Opfers und der Pfad des Himmels ist ja der gleiche (1, 46, 11). Insbesondere sind es die Kaṇvas, die sie rufen (1, 47, 4. 10 u. s. w.).

Wenn aber der den Aśvins angebotene Soma als sehr madhureich gerühmt (1, 47, 1) und umgekehrt das Madhu als dem Soma gleich (somya) bezeichnet wird (7, 74, 2), oder neben Soma Madhu steht (1, 47, 9; 117, 1) und es heißt, daß die Aśvins dreimal heute das Opfer mit Madhu mischen sollen, so liegt es nahe, hierin Anklänge an eine Vereinigung des Madhu- mit dem Soma-Kult zu vernehmen. Der Ausgleich aber dürfte sich in der Weise vollzogen haben, daß dem für die Aśvins bestimmten Somasafte Honig oder Verwandtes ex officio beigemischt wurde.

Die Opfergabe im eminenten Sinne ist der Soma, der Lieblingstrank der Götter und Menschen (8, 48, 1). Derselbe wurde nach den Angaben des ṚV. aus einer Pflanze gewonnen (andhaḥ, j. meist Sarcostemma acidum), die auf Bergen wuchs (5, 43, 4; 9. 46, 1 u. s. f.), besonders auf dem Berge Mūjavant (10, 34, 1) und einen Saft lieferte von süßem und scharfem Geschmack (tîvra 6, 47, 1), der Mut und Begeisterung (vgl. 6, 47, 3; 10, 89, 5; 108, 8), Gesundheit (8, 48, 5. 9. 11; 68 [79] 2; 10, 25, 11), langes Leben (8, 48, 7; 68 [79], 6; 10, 25, 3 f.) und Unsterblichkeit (8, 48, 3. 11) verlieh. Die saftigen hellroten Schossen (aṃśu) dieser vielbegehrten Pflanze (9, 65, 29 f.; vgl. 4, 24, 9), spitz an den Enden und dick in der Mitte (tîvrânta bahurmadhya Ait. Br. 2, 20, 15), wurden, nachdem man sie durch Wasser hatte anschwellen lassen (9, 74, 9), mittelst Steine (adri, grâvan), unter die man ein Kuhfell (tvac goḥ, tvac gavyayî oder go) legte, seltener mittelst Mörser (ulûkhala, camû) gepreßt (oder gemolken), während der Saft durch eine Seihe aus Schafwolle (aṇva, avi, tvac oder pavitra mit oder ohne avya u. s. f.) geläutert ward. Dieser „geläuterte" Saft (pavamâna) floß in ein größeres hölzernes Gefäß (kośa, droṇa, vana), und daraus wurde er mit einem Löffel (sruva) in ein anderes Gefäß (camû, graha) geschöpft und den Göttern dar-

Digitized by Google

gebracht, indes die Priester aus einem becherartigen Gefäß (kalaṣa, camasa) tranken.

Über die Somabereitung selbst, deren Verwandtschaft mit der Feuerbereitung (agnimanthana) bei dem Reiben oder Zerstoßen der Somaschossen auf der Hand liegt (vgl. 1, 28, 4), läßt uns der RV. in der Hauptsache nicht im Unklaren. Seinem Zwecke entsprach es freilich nicht, die Unkundigen den Vorgang zu lehren, sondern die Kundigen ab und zu an Bekanntes zu erinnern. Für Belehrung und Anleitung zur Somapressung sorgen ihrerseits die Ritualbücher (Brâhmaṇas und Śrauta Sûtras).

Geopfert und genossen wurde der Somasaft teils unvermischt (śukra, śuci), teils mit Wasser, mit saurer oder süßer Milch (gavâśir), Gerstenmehl (yavâśir), selten mit Butter vermischt. Wer von diesem Safte trinkt, so glaubte man, trinkt vom Monde (vgl. 9, 78, 4; 86, 39. 45). Erst die esoterische Richtung nahm Anstoß an diesem Glauben, der Menschen und Göttern dieselbe Himmelsnahrung zuerkannte (9, 67, 28; 1, 91, 17 f.; 9, 86, 5. 42), und legte dagegen Protest ein: „Soma meint man getrunken zu haben, wenn man die Pflanze zerstampft. Den Soma, den die Brahmanen kennen, diesen verkostet keiner . . . Kein Irdischer verkostet dich, o Soma“ (10, 85, 3. 4).

Ein dritter Opfertrank, vom Soma verschieden (8, 21, 14) und dem Madhu des ursprünglichen Aśvinskultes (vgl. 1, 116, 7 mit 117, 5; AV. 6, 69, 1 f.; 9, 1, 18 f.; 14, 1, 35) verwandt, war Surâ. Sie galt, auch wo man ihren Genuß duldete und sogar mitunter (vgl. RV. 10, 107, 9; AV. 6, 30, 1; Śat. Br. 1, 6, 3, 2 ff.) rechtfertigte, immer als minderwertiges Getränk, welchem man nachredete, daß es dämonisch sei (vgl. RV. 10, 131, 4. 5; Śat. Br. 5, 1, 2, 10), bis man es schließlich unter einer schweren Sünde (mahâpâtaka) verbot (Manu 9, 235) und Bußen mit tödlichem Erfolg darüber verhängte (Âp. 1, 9, 25, 3; Gaut. 23, 1; Vas. 20, 22; Baudh. 2, 1, 18).

8. Ein so kompliziertes Opferwesen, wie das indische seit unvordenklicher Zeit gewesen, wird immer über eine Menge von Opferutensilien verfügt und in der Vermehrung derselben mit der Vervollkommnung der Opfertechnik gleichen Schritt gehalten haben.

Die im Vorigen in ihren hauptsächlichsten Momenten beschriebene Somabereitung lehrte uns schon eine ganze Reihe von Geräten kennen, deren man dazu, und zwar bereits in ṛgvedischer Zeit, bedurfte. Ja wir sehen vereinzelt sogar, wie bei den Preßsteinen (grâvâṇaḥ), die Vergöttlichung, der sich

Digitized by Google

nachmals nichts mehr entziehen konnte, in frischer Thätigkeit (**1**, 89, 4; 10, 76, 5 u. sonst). Drei Lieder (**10**, 76; 94; 175) sind ausdrücklich an diese Steine gerichtet. Wo Solches unterblieb, unterließ man es wenigstens nicht, da und dort symbolische Ausdrücke (vgl. sadhasta, samudra, yoni u. a.) an Stelle der gewöhnlichen zu gebrauchen und über alle insgesamt eine mythische Weihe auszugießen. Wir ergänzen diese Angaben durch einige weitere, ohne jedoch Vollständigkeit anzustreben, und nennen daher das Opferschwert (sphya) und den Opferpfosten (yûpa). Beide werden wiederholt zusammengebraucht (Śat. Br. **1**, 2, 4, 2), und mag der yûpa wohl auch noch zu Anderem verwendet worden sein, als dazu, aufgesetzt zu werden, mithin ein kleineres Instrument ähnlich dem sphya bezeichnet haben (vgl. l. c. **1**, 6, 2, 1; **3**, 1, 4, 3; 2, 2, 2 u. s. f.). Der große Opferpfosten wird ṚV. **3**, 8 angeredet als vanaspati „Baum". So auch MS. **4**, 13, 7 (vgl. TBr. **3**, 6, 12, 1), wo ihm die nämliche Funktion zugewiesen wird, wie sonst Agni, denn es heißt: „O Opferpfosten (vanaspate), nachdem man dich mit dem weichsten Stricke befestigt hat, führe du, der du die Wege kennst, die Opferspeisen zu den Göttern, wolle sie ihnen verschaffen und melde bei den Unsterblichen den Geber!" Das Opferschwert aus Holz (khâdira Śat. Br. **6**, 2, 12) ist dem ṚV. noch unbekannt. Mit demselben ward die vedi, der Altargrund aufgeworfen und geglättet (TS. **2**, 2, 10, 5; **6**, 6, 4. 1). Seine Identifizierung mit dem Donnerkeil (vajra), die auch für den Opferpfosten vollzogen wird (Śat. Br. **3**, 6, 4, 19 ff.), leiht ihm eine kosmische Bedeutung (TBr. **3**, 2, 10, 1). Wenn die Opferbutter in's Feuer gegossen werden sollte, bediente man sich hierzu eines großen Löffels (sruc), der mehrfach im ṚV. (vgl. **1**, 84, 18; 110, 6 u. s. w.) erwähnt wird. Den Brâhmaṇas zufolge werden außer den Agnihotra-havaṇi, d. i. Löffeln für das Morgen- und Abendopfer (s. u.), drei verschiedene Opferlöffel, jeder aus verschiedenem Holz, von Armeslänge und handgroßer Höhlung verwendet, juhû, upabhṛt und dhruvâ genannt, während sruva oder der Schöpflöffel vornehmlich dazu diente, die Butter aus dem Buttergefäß in die eigentlichen Opferlöffel zu schöpfen.

Nicht ein Opfergerät, aber ein Requisit von mehr als gewöhnlicher Weihe war der „Veda" genannte Grasbüschel, der während des Opfers von einem
62 Priester zum andern wanderte und auch dem Opferherrn und seiner Frau gereicht wurde. Die Vergleichung des anstatt „veda" im ṚV. gebräuchlichen Wortes für Opferstreu „barhis" mit dem iranischen „bareśman" läßt vermuten, daß die Sitte, Zweigbündel beim Opfer in der Hand zu halten, die nachweisbar auf iranischer Seite bestand, auch auf indischer von jeher wird bestanden haben.

9. In der Einteilung der Opfer folgen wir am besten den indischen Theologen. Dieselben unterscheiden zwischen öffentlichen und privaten, behaupten aber nichtsdestoweniger ihre Einheit (kalpa-ekatvam Śâṅkh. Gṛh. S. **1**, 1, 13). Öffentliche Opfer (Vaitanika) sind solche, zu denen drei Opferfeuer (vitana) gehören, private Opfer (gṛhya) sind jene, die auf dem Hausfeuer darge-

Digitized by Google

bracht werden. Erstere, die auch Śrauta-karmâṇi heißen, sind in den Brâhmaṇas und Śrauta-Sûtras, letztere, auch smârta-karmâṇi genannt, in den Gṛhya-Sûtras dargestellt. Die Śrauta-Opfer umfassen Opfer von Milch, Butter (haviryajñas), Somaopfer (somayajñas) und Roßopfer (aśvamedhayajñas). Die Haviryajñas, für welche das Neu- und Vollmondopfer typisch ist, reichen aller Wahrscheinlichkeit nach in das vedische Altertum hinauf, wofür u. A. der Gebrauch des Pravara Zeugnis ablegt, d. h. Listen der Vorfahren aufzustellen, die zu einem solchen vollendeten Opfer (ishṭi) notwendig waren. Das Gleiche gilt aus andern Gründen für das Soma- und Roßopfer. Der häusliche Kultus hatte zu seinem Hauptbestandteil die Kochopfer (pâkayajñas), und das wichtigste derselben ist das Manenopfer (śrâddha oder pitṛyajña).

Der opferfähige Mensch (Brâhmaṇa, Râjanya und Vaiśya, s. Śat. Br. 3, 1, 1, 9) thut nach erlangter geistiger Mündigkeit den ersten Schritt in der Ausübung seiner Opferpflichten durch Anlegen eines eigenen und von da an unablässig zu unterhaltenden Feuers (agnyâdhâna). Der Brahmane vollzieht diese Handlung zu einer anderen Jahreszeit als der Kshatriya und dieser wieder zu einer anderen als der Vaiśya. Immer aber richtet sich der Vollzug der Ceremonie nach dem Mond, sei es Neu- oder Vollmond oder eine der (27) Mondstationen (nakshatras). Unter Beihülfe von 4 Priestern (brahman, hotṛ, adhvaryu, agnîdh) wird das neue Feuer entweder durch Reiben zweier Reibhölzer entzündet oder von einem bestehenden Feueraltar in das für das Hausfeuer (gârhapatya agni) eigens bestimmte Haus (agâra) übertragen. Dieses Feuer speist hinfort alle Opferfeuer. So schon am Abend nach der Feueranlegung das Âhavanîya-Feuer, wenn, was von da ab täglich morgens und abends zu geschehen hat, die erste Milchspende geopfert wird (Agnihotra); ein Opfer, welches schon der ṚV., obwohl nicht in seiner üblichen Benennung, kennt (vgl. 7, 1, 6).

Das Hausfeuer war stets das Kriterium der vedisch-brahmanischen Kult- und Lebensordnung (vgl. z. B. 1, 71, 4 gṛhe-gṛhe śyeto jenyo bhût 7, 1, 4) und blieb es, nachdem der Soma als Haustrank (vgl. 1, 28, 5 yad cid dhi tvaṃ gṛhe-gṛhe ulûkhalaka yujyase) wegen seiner Kostspieligkeit längst aus der Übung gekommen war. Die Feuerbereitung ist ein den ṚV.-Liedern mehr als anderes geläufiger Vorgang, der bald umständlich beschrieben, bald bloß andeutungsweise gestreift wird. Da sie durch Reibung (6, 15, 17 agnim manthanti vedhasaḥ) zweier Reibhölzer (araṇî 5, 9, 3; 7, 1, 1 u. s. f.) stattfindet,

Digitized by Google

eines unteren und eines oberen, wovon dieses womöglich vom Holze des Aśvattha (Ficus religiosa) und jenes von dem der Śamî (Prosopis spicigera oder Mimosa Suma) genommen wird, so mußte der Vorgang selbst (vgl. 3, 29) in allen seinen Einzelheiten zu allerhand Symbolisierungen Anlaß geben und bei der ungeordneten Phantasie der Inder z. T. nichts weniger als erbauliche Geschichten (vgl. Kâty. 5, 1, 27) zu Tage fördern. Auf die gemeinsamen Züge der Feuer- und Somabereitung stößt man allenthalben in den Liedern. Hier wie dort sind 10 Jungfrauen (die Finger) um das Junge in Thätigkeit (vgl. 1, 95, 2; 141, 2; 144, 5; 3, 23, 3; 4, 6, 8 u. s. w. mit 9, 1, 7. 8; 6, 5; 8, 4 u. s. w.) u. s. f.

Mehr Umstände schon erfordert das halbmonatlich wiederkehrende Neu- und Vollmondopfer (Darśapûrṇamâsa), das von der Feueranlegung an gerechnet 30 Jahre hindurch darzubringen ist. Der Opferer und seine Gattin bereiten sich, nachdem sie vorschriftsmäßig die zwei hierzu nötigen Feuer (außer dem Âhavanîya für die Götteropfer noch den Dakshiṇâgni für die Manenopfer) am Gârhapatya entzündet und mit Brennholz versehen und zuvor auch den Manen geopfert, auf dieses Opfer durch ein Fasten (vrata) vor, welches nicht nur die Enthaltung von jeder anderen außer der Fastenspeise (vratopanîya), sondern auch Enthaltsamkeit umfaßt und vom Nachmittag des vorhergehenden Tages bis zum Schluß der ganzen Feier dauert, m. a. W., es ist dieser Tag für sie ein Upavasatha (Fasttag). Beim Anbruch des eigentlichen Opfertages erfolgt nach dem Agnihotra zunächst die Wahl der Priester, und alsbald beginnt man mit der Herbeischaffung der verschiedenen Opferrequisiten (Wasser, Gefäße). Nachdem dies geschehen, wird der Kuchen aus Reis oder Gerstenmehl (puroḍâsa) bereitet, der Altar (vedi) hergerichtet, die Gattin (patnî) und das Brennholz (idhma) geweiht, das Feuer angefacht und gebeten, dem Opferer hülfreich zu sein. Hieran reihen sich 5 Butterspenden sowie die Darbringung zweier Kuchen (oder beim Neumondopfer statt des zweiten Kuchens auch eine Spende von saurer oder süßer Milch). Darauf wird das im Gârhapatya gekochte Opfermus in gleiche Teile geteilt und vom Brahman als Opfervorstand, den 4 funktionierenden Priestern und dem Opferer verzehrt. Es folgen Litanien und weitere Spenden bis zur Schlußspende (samishṭayajus) und den drei Schritten, die der Opferer macht (vishṇukrama) und alsdann (womit die Handlung schließt) wieder aus der Fastenordnung tritt (vratotsarga).

Digitized by Google

In Verbindung mit dem hier beschriebenen Opfer, und selbst ein Teil seines Ritus, wird zweimal ein sog. Pravara, d. i. die Wahl eines himmlischen und eines irdischen Hotṛ vorgenommen, von welchen der Opferer seinen Stammbaum herleitet und in deren Obhut er sich begiebt. Der göttliche Hotṛ ist natürlich kein anderer als Agni, den man bei dieser Gelegenheit an alle seine Ruhmestitel erinnert und auffordert, zu kommen und die Götter mitzubringen (Śat. Br. 1, 4, 2). Menschlicher Hotṛ kann sein, wer einer der mythischen Ṛshifamilien, den Gotamas, Bharadvâjas, Viśvâmitras, Jamadagnis, Vasishṭhas, Kaśyapas und Atris angehört. Daher optiert der Opfernde in eine derselben, denn „zu welchem (Ṛshi) sich rechnend einer opfert, zu dem geht das Opfer und neigt sich nicht einem andern zu", und so erklärt man denn feierlich beim Pravara: „Götter, Väter! Väter, Götter! als derjenige, der ich bin, opfere ich" (MS. 1, 4, 11).

Der Anfang der drei Jahreszeiten (Frühling, Regenzeit und Herbst) bringt den Vollzug je eines Opfers mit sich, wobei zwei Altäre, einer rechts und einer links vom Âhavanîya, errichtet werden. Das die Regenzeit einleitende Tertialopfer führt den Namen „Varuṇaverzehrung" (varuṇapraghâsa) von der Gerste, die dabei zu Ehren des Gottes, aus dessen Schlingen man loszukommen wünschte, gegessen wird. Von diesen ungefähr alle vier Monate wiederkehrenden und daher câturmâsyâni genannten Opfern sind die Erstlingsopfer (âgrayaṇeshṭi) im Frühling, bestehend aus Gerstenkörnern, und im Herbste, bestehend aus Reiskörnern, zu unterscheiden. Ursprünglich waren es Dankopfer, welche Bestimmung ihnen jedoch gänzlich abhanden gekommen ist. Man wählte zu diesen Opfern in der Regel einen Vollmonds- oder Neumondstag. Endlich waren für den Beginn der beiden Solstitien (âyanasyâdau) und den Jahreswechsel Opfer vorgeschrieben, für jene Gelegenheit Tieropfer (paśubandha) und für diese das Somaopfer (saumya adhvara).

Weitaus das glänzendste aller Tieropfer, „der König der Opfer" (Śat. Br. 13, 2, 2, 1), jedoch selbst keines der obligatorischen, sondern eines der sog. kâmya oder der auf bestimmte Wünsche abzielenden Opfer war das Roßopfer, eine jener wenigen Veranstaltungen in Altindien, welche einen volkstümlichen Charakter trugen. Denn an diesem Opfer, das den Schutz und die Mehrung des Landes bezweckte und vom König dargebracht wurde, nahm das ganze Volk teil. Das Alter dieser Feier läßt sich nicht bestimmen, doch gedenkt ihrer schon der ṚV. in einem jüngeren Liede (1, 162, 22): „Möge das mit Opfergaben dargebrachte Roß uns Herrschaft erteilen!" Im gleichen Liede haben sich zwei

Digitized by Google

weitere Beziehungen (v. 4 und 7) auf dieses Opfer erhalten. Aber von den eigentümlichen Gebräuchen des später so berühmten Roßopfers bemerken wir nichts in diesen Versen. Das Vermißte findet sich indes RV. 3, 53, hauptsächlich in v. 11: „Schreitet vor, ihr Kuśikas! Habt Acht! Das Roß des Sudâs laßt los (frei herumlaufen)! Der König schlage seinen Feind im Osten, Westen und Norden! Dann opfere er am besten (Orte) der Erde (d. i. an der Opferstätte)!“ Die jüngeren Opfertexte, welche uns über die hierher gehörige Opferhandlung belehren, heben hervor, daß das Roß sich ein Jahr lang frei bewegen durfte, doch, damit es keinen Schaden nähme, von 400 waffenfähigen Jünglingen höheren und niederen Ranges begleitet werden mußte. Diese hatten ihm von dem Augenblick seiner Freilassung (utsarjana) an überallhin nachzugehen. Unterdessen gaben sich die Daheimgebliebenen der Festesfreude hin. Es wurde geopfert, gesungen und gespielt, und zwischendurch gaben die Hotṛs anmutige Geschichten zum Besten, die das Volk beiderlei Geschlechts, in allen Ständen und Berufsarten vertreten, mit Lust anhörte. Die Hauptfeier, das eigentliche Opfer, währte drei Tage.

Mit dem toten Opferrosse werden verschiedene recht abstoßende Ceremonien vorgenommen, symbolische Handlungen geschlechtlicher Natur, denen sich die erste Gemahlin des Fürsten (die mahishî) zu unterziehen hat, und deren Effekt durch zotige Verse (abhimethinyaḥ) und Gespräche (aślilabhâshaṇam) nicht wenig erhöht wird. Dergleichen bildet einen integrierenden Bestandteil der Opferhandlung (vgl. Śâṅkh. Śr. S. 16, 13; Kâty. Śr. S. 20, 6, 14 ff.; Vait. S. 36, 29 ff., Lâṭy. Śr. S. 9, 10, 1 ff.), steht aber keineswegs vereinzelt da, sondern wiederholt sich, von dem Purushamedha abgesehen, welches eine genaue Nachbildung des Aśvamedha ist, z. T. gerade bei solchen Feiern, die ein mehr festliches Gepräge tragen, wie bei der Mahâvrata-Feier am Wintersolstitium (vgl. TS. 7, 5, 4, 2; Kâty. Śr. S. 13, 3, 3 ff.; Lâṭy. Śr. S. 4, 3, 1 ff.), aber auch sonst, wie beim Tṛtiyasavana des Agnishṭoma (einer Form des Somaopfers) spielen sich Scenen ab, die höchst obscön sind (vgl. Âp. Śr. S. 13, 15, 8—11).

Bei der Badeceremonie am Schlusse des Roßopfers ging man nach dem Śâṅkh. Śr. S. 16, 18, 18 ff. zu einem allerdings wohl nur symbolisch vollzogenen Menschenopfer über, dessen Beschreibung übrigens streng realistisch gehalten ist. Man kaufte „für 100“ (Kühe) einen weißen, gelbäugigen, runzligen, mit Mälern versehenen, aussätzigen, verkrüppelten, zeugungsunfähigen Mann aus dem Geschlecht der Atris. Mit diesem ging man zum Flusse, tauchte ihn unter, bis ihm das Wasser in den Mund lief, und

Digitized by Google

nun opferte der Adhvaryu auf seinen Kopf eine Spende Roßblut, die er der Embryotötung weihte. Hierauf zog man ihn wieder heraus, und mit diesem Vorgang wurden Leute, die aus der Dorfgemeinde ausgestoßen waren (apagrâmâḥ), entsühnt. Soweit die rituelle Vorschrift, welche, wie immer man ihr in der Wirklichkeit entsprochen haben mochte, nur dann einen Sinn hat, wenn die Voraussetzung zutraf, unter der sie gegeben worden war, wenn also thatsächlich einmal Menschen geopfert wurden.

Das indische Opferritual (vgl. Śâṅkh. Śr. S. **16**, 10 ff.) hat auch ein eigenes sog. „Menschenopfer" (purushamedha), das vier Tage dauerte, aber wahrscheinlich bloß eine Übertragung aus den Riten des Roßopfers war. Man kaufte sich einen Brâhmaṇa oder Kshatrya für 1000 Kühe und 100 Rosse und ließ ihn ein Jahr lang frei umherschweifen, wobei er alle Wünsche befriedigen, nur die Keuschheit nicht brechen darf. Es wachen über ihn eine Elite von Jünglingen genau so wie beim Opferrosse. Nach Ablauf des Jahres nimmt das Opfer seinen Anfang. Am zweiten Opfertage wird der Opfermensch geopfert. Man schmückt ihn zunächst mit allerlei Zierraten und wirft ihm endlich, nachdem noch eine Reihe von Ceremonien und Weihen vorausgegangen, ein kostbares rotes Gewand über, um ihn damit zu ersticken. Wenn er tot ist, richtet der Udgâtṛ ein Yama geweihtes Lied an ihn, der Hotṛ recitiert für ihn die purusha-nârâyaṇa genannte Litanei (ṚV. **10**, 90) und alsdann sprechen alle vier Priester nacheinander je zwei Verse über den Toten. Zugleich mit dem Opfermenschen werden zahlreiche sonstige Opfertiere (denn der Mensch gilt auch, obschon er Herr der Tiere ist [Śat. Br. **4**, 5, 5, 7], als ein Tier [TS. **6**, **4**, 5, 7] und daher sein Opfer nur als ein potenziertes Tieropfer) geopfert. Hier nun beim eigentlichen „Menschenopfer" hat man indes nie an ein wirkliches, vielmehr allein an ein symbolisches Opfer gedacht. Den Opfermenschen oder, wenn es mehrere waren (nach Śat. Br. **13**, 6, 1 ff. 166), die Opfermenschen selbst ließ man frei und brachte statt ihrer andere Opferspenden dar. Das Gleiche war bei dem am fünften Tage des zehntägigen sog. Allopfers (sarvamedha) stattfindenden Menschenopfer der Fall (vgl. Śâṅkh. Śr. S. **16**, 15, 10; Śat. Br. **13**, 7, 1, 6). So wollte es eine mildere Praxis. Immerhin muß auch einmal eine härtere in Kraft gewesen sein, und ein in der Sage verherrlichtes „Allopfer", dasjenige nämlich, welches Vâjaśravasa darbrachte (TBr. **3**, 1, 8; Kâṭh.-up. **1**, 1, 1), hatte zur Folge, daß er seinen Sohn Naciketas dem Tode übergab. Das „Allopfer" aber ward wegen der in ihm liegenden Hingabe als das vollkommenste Opfer angesehen. Auch im Hinblick auf ein anderes Opfer von besonderer Würde, die „Königsweihe" (râjasûya) meldet die Sage (Ait. Br. **7**, 15, 8), daß bei einer solchen Gelegenheit (abhishecanîye) Śunaḥśepa geopfert werden sollte. Nimmt man hierzu die oben (S. 150 f.) mitgeteilte Sage vom Entweichen der Opferkraft (medha) aus dem Menschen u. s. w., sowie die Sage, wonach Manu sein Weib, die Manâvî opferte (Śat. Br. **1**, 1, 4, 16), während dies nach einer andern Version (TS. **6**, 6, 6, 1; Kâṭh. **30**, 1) durch Indra verhindert ward, so geht es kaum an, die Sache mit dem Menschenopfer bei den alten Indern für eine müßige Erfindung priesterlicher

Digitized by Google

Opferweisheit zu halten. Die Übereinstimmung des Yajusrituals (vgl. Śat. Br. 6, 1, 3, 6; Kâty. Śr. S. 16, 1, 14) mit dem Ṛgritual (vgl. Śâṅkh. Śr. S. 9, 23, 4) in einem so wichtigen Punkte, wie die aus Anlaß der Feuerschichtung (agnicayana) beim feierlichen Somaopfer (Neujahrstag) vorgeschriebene Opferung der fünf Opfertiere (S. 150), verdient Beachtung, umsomehr als die dabei zu recitierenden Verse klar und deutlich fünf Opfertiere berücksichtigen und nicht, wie manche Texte (TS. 5, 1, 8, 1 ff.; 2, 9, 1 ff.; Kâṭh. 19, 8; 20, 8) nahelegen, bloß vier. Endlich kommt in Betracht die Spezialbestimmung (Kâty. Śr. S. 16, 1, 14), daß die Tötung des Menschen (Vaiśya oder Râjanya) in einem verhüllten Schuppen (parivṛta) vorzunehmen sei, und der vermutlich in uraltem Aberglauben wurzelnde Brauch, den Köpfen der Opfertiere, einschließlich des Menschen, die Haut abzuziehen, sie nach herausgenommenem Mark mit Opferbutter zu salben und in ein demnächst aufzuführendes Gebäude einzumauern, dessen Backsteine (iṣṭakâs) mit Wasser zubereitet werden, das mit den Leibern jener Opfertiere (die Ziege ausgenommen) in Berührung gekommen (s. u. Bauopfer).

Wenden wir uns zu dem Somaopfer. In nicht weniger als 7 verschiedenen Formen (saṃsthâs) konnte es vollzogen werden. Die einfachste Form, die nur einen Tag in Anspruch nimmt, heißt Agnishṭoma, d. i. Lob des Agni. Jedes Jahr war dieses Opfer darzubringen. Seine Vorbereitungen umfassen zunächst die Wahl der 16 Priester, der vier Hauptpriester nebst ihren 12 Assistenten, ferner die Wahl des Opferplatzes, der nach Osten hin liegen mußte (Śat. Br. 3, 1, 1, 4), während westlich davon die śâlâ errichtet wurde, ein Schuppen in der Gestalt eines Vierecks, welcher das Haus des Opferers darstellt, und die Überführung des Feuers in dieses Haus. Eine Ceremonie, Dîkshâ oder die Weihe (eigentl. der Wunsch sich zu verbrennen) genannt und mindestens von der Dauer eines Tages, ist dazu bestimmt, den Opferer und sein Weib zu entsühnen oder streng genommen ihren freiwilligen Verzicht auf das Leben zu manifestieren, was ursprünglich wohl durch die Selbsthingabe in den (Feuer-) Tod (vgl. Śat. Br. 3, 2, 1, 17), später aber, als die Dîkshâ die Bedeutung einer Einweihungsceremonie erhielt, vornehmlich durch die dîkshaṇîyâ-ishṭi oder „Weihe-Darbringung", bestehend in einem Kuchen auf 11 Schalen für Agni und Vishṇu geschah. Nachdem am Schlusse der Dîkshâ der Opferer für geweiht erklärt worden, erhält Aditi eine Spende von gekochten Körnern, die Prâyaṇîyâ-ishṭi heißt. Alsdann wird der Soma käuflich erstanden und darauf in einem Wagen (havirdhâna) nach dem Opferplatz gefahren, seltener auf dem Kopfe dorthin getragen. Die bei diesem Kauf vorkommende

Digitized by Google

„Somakuh" ist ein Symbol der himmlischen oder der Vâc, denn um diesen Preis haben die Götter einst von den Gandharven den Soma gekauft (vgl. Ṣat. Br. **3**, 2, 4, 1 ff.; S. 123 f.). Mit großer Feierlichkeit hält Soma seinen Einzug. Die „Gastspende" (âtithya) dient ihm zum Willkomm. Noch ist damit nicht alles erledigt. Am Tag nach der Dîkshâ fangen die Upasadaḥ an, Huldigungsbräuche, die unter allen Umständen drei Tage, nicht weniger, zu dauern haben und u. a. die Aufrichtung des Großen Altars (mahâ vedi) und der zur Aufnahme der Feuer der „sieben Hotṛs" (S. 144) bestimmten Erderhöhungen (dhishṇyas) in sich begreifen. Auch ein Tieropfer (ein Bock für Agni-Soma) und das Wasserholen (aus dem nächsten Flusse) für die Somabereitung macht einen Teil der Gebräuche des letzten Tages der Upasadaḥ aus. Dieses Wasserholen (der Vasatîvarî-Wasser), wobei ṚV. **10**, 30 recitiert wurde, mag eher wie irgend etwas anderes schon im ṛgvedischen Somaritual bestanden haben, ob aber gerade am Tage (Abend) vor der feierlichen Somapressung oder früh am Morgen des Hauptfestes, wofür das spätere Ritual ein abermaliges Wasserholen (der Ekadhana-Wasser) vorschrieb, sei dahingestellt. Dreimal (morgens, mittags und abends) wird am Festtage selbst gepreßt. (Sind es mehrere Festtage, so geschieht das Gleiche an jedem derselben.) Indra-Vâyu, Mitra-Varuṇa, die Aṣvins, Agni (Vaiṣvânara), Indra mit den Maruts, Indra-Agni, die Allgötter (Viṣve devâḥ) u. s. w. empfangen ihren Graha (Libation).

Auch diese Berücksichtigung verschiedener Gottheiten bei den Spenden, je nach Morgen, Mittag und Abend, ist uralt. Nur sind es teilweise nicht die- 64
selben Götter, die im ṚV. und in den Ritualbüchern bei der Morgenspende (prâtaḥsavana), Mittagspende (mâdhyandina savana) und Abendspende (tṛtîya s.) bedacht werden, und selbst der ṚV. als solcher zeigt Abweichungen ebenso wie die jüngeren Texte, so daß die Regel, die vorschreibt, Agni morgens, Indra mittags und den Allgöttern abends zu spenden, vielleicht bezweckte, dieser Unordnung ein Ziel zu setzen. Der Präponderanz des Indrakultes entsprach es vollkommen, wenn im ṚV. (anders z. T. im AV., vgl. **6**, 47; **9**, 1 ff.) Indra von allen drei Spenden bekam, sei es allein und ausschließlich, sei es, daß er so gnädig war, auch andern, den Maruts, bei der Mittagspende (**3**, 32, 1 ff.; vgl. dagegen **4**, 34, 4; **8**, 37, 1; **10**, 96, 13) oder den Ṛbhus (s. S. 100) bei der Abendspende und noch andern devas (**4**, 34, 7 f.) etwas zukommen zu lassen.

Nächst den Göttern genießen die Priester in ihren camasas vom kostbaren Safte und verzehren die ihnen zukommenden Stücke Kuchen (puroḍâṣa). Der Opferer geht dabei auch nicht

Digitized by Google

leer aus. Erwähnt sei noch, daß niemand am Somaopfer teilnehmen durfte, der nicht eigens dazu geladen war (vgl. MS. 2, 4, 1). Der Veranstalter eines solchen Opfers aber muß seinen Ursprung von Somatrinkern und die ununterbrochene Übung des Somapressens in seiner Familie nachzuweisen imstande sein (vgl. MS. 2, 5, 5; TS. 2, 1, 5, 5 ff.).

Nach vollbrachter Opferhandlung fand regelmäßig eine Speisung der Brahmanen statt. Indem man ihnen diesen Dienst erwies, glaubte man die Götter selber zu bedienen (vgl. Śâṅkh. Grh. S. 1, 2, 1 ff.).

Sehr vieles, namentlich von den Einzelheiten bei den großen und allgemeinen Opfern, von welchen allein 14 auf die Śrauta- (oder öffentlichen) Opfer fallen, und erst recht die Spezialopferfeiern (Sautramâṇi, Daśapeya, Caturviṃśa, Viśvajit u. s. w.) sind wir genötigt mit Stillschweigen zu übergehen. Dagegen sei wenigstens auf eine Opferweise von eigentümlichem Charakter, Sattra genannt, hingewiesen, worunter man ein Opfer versteht, das mehrere gemeinsam mit gleichen Rechten, nicht wie sonst nur einer, der Opferer (yajamâna) für sich allein durch die von ihm bezahlten Priester, darbringen. Der vorletzte Tag eines Sattra heißt Mahâvrata, d. i. das Große Gelübde, doch kann das M. auch unabhängig vom Sattra gefeiert werden als ein sog. Eintagsopfer (ekâha oder ahîna) und ist dann der zehnte Tag des „Elfnächte-Opfers" (ekadaśarâtra), auch „Lotusblüte" (puṇḍarîka) genannt. Berühmter als andere Sattras ist das Gavâm ayana, d. i. „Weg der Rinder" genannte Opfer, welches gewöhnlich ein ganzes Jahr (zu 360 Tagen) dauert. Die ersten 6 Monate schließen sich an den aufsteigenden Sonnenlauf, die letzten 6 an den absteigenden an, und verlaufen daher die Ceremonien in der zweiten Jahreshälfte in umgekehrter Ordnung wie in der ersten. Für das Opfer selbst sind in der Hauptsache andere Opfer (Agnishṭoma u. a.) vorbildlich. Hervorragende Festtage in dieser Feier sind der Prâyaṇîya Atirâtra- oder der Eröffnungstag, der Caturviṃśa-, der Abhijit-, der Viśvajit-, der Mahâvrata- und der Schlußtag oder Udayanîya Atirâtra, vor allem aber der Vishuvant-Tag zwischen Abhijit und Viśvajit, an welchem die Sonne am höchsten oder (falls man lieber in der zweiten Jahreshälfte, um Mittsommer, mit der Feier begann) am tiefsten steht, der Mittel- und Glanzpunkt der ganzen Festfeier.

Digitized by Google

10. Etwas Pompöses fürwahr muß dieser Kultus gehabt haben, so sehr auch sein Eindruck durch das sich in behaglicher Breite ergehende, meist nichtssagende Gerede der Brâhmaṇas und durch die unverständliche Kürze und Gedrängtheit der Sûtras für uns beeinträchtigt wird. Aber denken wir uns diese störenden Momente hinweg, die ja auch nur Mängel in der theoretischen Darstellung betreffen, wie mußten nicht das reiche Gepränge in prächtigen Gewändern einherschreitender Priester, die Menge von Opfergeräten, die Altäre, Feuerstellen u. s. w., die bald laut, bald leise gesprochenen Gebete und Gesänge, die symbolischen Bewegungen und Handlungen auf Auge, Ohr und Gefühl einwirken und unwillkürlich Herz und Gemüt erheben! Die Ansicht, daß ein Kultus, wie der brahmanische, den ehrwürdige Erinnerungen umgaben, wo bei jedem Opfer und fast bei jedem einzelnen Brauche in rührender Weise nationale oder lokale Erlebnisse aus früheren Zeiten gestreift und Empfindungen aller Art angeschlagen wurden, die indische Volkseele kalt gelassen oder doch nicht mächtig ergriffen und bis in ihre Tiefen hinein aufgeregt habe, ist einmal für allemal aufzugeben. Waren auch nicht alle Opfer gleichmäßig geeignet, den ganzen inneren und äußeren Menschen in Mitleidenschaft zu ziehen, so kam gleichwohl bei keinem einzigen, wie wir glauben, der Mensch als solcher zu kurz. Allerdings ist wahr, daß die priesterliche Handhabung des Kultus ihm viel von seiner Frische nahm und die Anteilnahme der Nichtpriester nicht unerheblich beschränkte, allein sie trug anderseits zur größeren Feierlichkeit der Handlung umsomehr bei und wahrte innerhalb gewisser Grenzen die Ansprüche aller auf ein genügendes Maß von Mitbeteiligung. Was vielleicht früher ein selbständiges Dasein führte, mußte es sich gefallen lassen, als dienendes Glied eines größeren Ganzen fortzubestehen, aber sein Fortbestand war ihm so wenigstens gesichert und gewährleistet. Alte patriarchalische Feiern erlangten auf diesem Wege offizielle Geltung, beispielsweise bei der für Sattras vorgesehenen Dîkshâ, wenn an den Quirlhölzern des Gṛhapati, wie in diesem Falle der eigentliche Opferer heißt, alle übrigen, die sämtlich geweiht und zu yajamânas werden, ihre Feuer entzünden zum Zeichen ihrer Gemeinschaft (vgl. Śat. Br. 4, 6, 8, 13). Keineswegs auch verbannte dieser Kultus durchaus die volkstümlichen Festbräuche und Spiele, vielmehr sind uns sogar einige Beispiele bekannt, wo er

Digitized by Google

solche seiner nachhaltigen Unterstützung für wert erachtete Festlichkeiten, wie sie aus Anlaß des Roßopfers (s. S. 158) gemeinsam von Fürst und Volk begangen wurden, duldete man nicht bloß von obrigkeitswegen, sondern sah sie der Religion und ihren priesterlichen Anwälten zulieb sogar recht gerne (Śat. Br. 13, 4, 3, 1 ff.). Und sowie bei dieser Gelegenheit sich Hoch und Niedrig an Erzählungen (vyâkhyânas) aus altindischer Heldensage ergötzte und das monarchische Gefühl im Volke neue Nahrung aus der Begeisterung für seinen König schöpfte, weidete man sich bei anderen Gelegenheiten an sinnbildlichen Kämpfen, um sich das Glück, ein Arier zu sein, so drastisch als möglich vor die Seele zu führen. Beim Somakauf, einem Akte im vorgeschriebenen Somaopfer, wurde die Erwerbung des Soma durch die Götter, die ihn den Gandharven (als Somawächtern) entrissen, versinnbildet, indem der Adhvaryu den Soma dem Verkäufer (einem Śûdra) mit Gewalt abnahm und ihn, wenn er Widerstand leistete, mit einem Stocke durchprügelte (Kâty. 7, 8, 27). Bei dem Mahâvrata (Mittsommerfeste) streiten sich ein Ârya (Vaiśya) und ein Śûdra um ein weißes rundes Fell, welches die Sonne bedeutet, um die Götter und Dämonen streiten. Der Ârya als Vertreter der himmlischen Lichtwesen auf Erden siegt natürlich immer in diesem symbolischen Kampfe (Kâty. Śr. S. 13, 3, 7 f.; Lâṭy. Śr. S. 4, 3, 6 ff).

Der Frohsinn kam auch sonst noch bei Opferfeiern zu seinem Rechte. So bei der „Shoḍasin" genannten Form des Somaopfers, die zu ihrem Gegenstand „Indras Oberhoheit" hat (Śat. Br. 4, 5, 3, 1 ff.; Ait. Br. 4, 3 ff.). Hier sang man (vgl. Ait. Br. 4, 4, 4; Âśv. Śr. S. 6, 2, 9) das Liedchen „arcata prârcata" (ṚV. 8, 58 [69], 8 f.):

„Singet! besinget! Ihr Priyamedhas singet!
Es singen die Knäblein! Singt herzhaft ihm zu, der ist wie 'ne Burg!
Der Gangara tône! Stark schalle die Godhâ!
Klar klinge die Piṅgâ! Emporstieg zu Indra das fromme Gebet."

An Ermunterung zum Gesang fehlt es gerade in den Indraliedern nicht (vgl. 1, 4, 10). Die Somapressung war wohl jederzeit mit Gesang begleitet (9, 112—114; vgl. 1, 5, 7. 8; 8, 10; 88, 3. 4). Die „Somalieder" speziell sind ihrer überwiegenden Mehrheit nach im Gâyatrî-, Triṣṭubh- oder Anuṣṭubh-Metrum gedichtet, die wie geschaffen sind für den Gesang und, wie wir wissen, die

Digitized by Google

Melodien bei den Somafesten (vgl. Śat. Br. **4**, 5, 3, 5) abgaben. Nicht minder war wahrscheinlich von Anfang an bei den Jahreszeitenfesten, wenigstens beim mittleren, das beim Eintritt der Regenzeit zur Erinnerung an Indras Kämpfe mit Vṛtra, dem Dämon der Dürre (vgl. Ait. Ár. **1**, 1, 1, 2) abgehalten wurde und mit dem Sommer-Sonnenwendtage (Mahâvrata) zusammenfiel, Gesang üblich, und das hierbei verwendete Metrum scheint das Bṛhad gewesen zu sein (vgl. **8**, 78 [89], 1; 87 [98], 1). Wenn im Winter die Sonne am tiefsten stand (am Vishuvant-Tage), mochte man ihr nicht nur später im Ritual (vgl. Ait. Br. **4**, 13, 1 ff.; Kaush. Br. **3**, 5; Pañc. Br. **7**, 8, 9), sondern schon seit Alters (vgl. ṚV. **1**, 164, 25; **10**, 181, 1; AV. **13**, 3, 12) durch Gesang nachgeholfen oder, wie die hierfür gebräuchliche Melodie Rathaṃtara andeutet, den Wagen über den Abgrund hinübergeschafft haben, womit man wohl immer zugleich allerhand Lärm und Unfug (Räderrollen u. dgl.) verbunden haben wird. Beide Tage, Mittsommer (Mahâvrata, eigentl. „Großes Gelübde“) und Mittwinter (Vishuvant, Aequinoctium) waren so recht Feiertage für's Volk, das dann auch in Lied, Gesang und Tanz seine Freude an den Tag legte.

Über die Feier des Vishuvant-Tages erfahren wir aus unsern Quellen nur wenig. Dagegen wird uns hinsichtlich der Mahâvratafeier von verschiedenen Seiten (vgl. Śâṅkh. Śr. S. **17**, 14, 13; 16, 7 ff.; TS. **7**, 5, 10; Kâty. Śr. S. **13**, 3, 19 ff.; Lâṭy. Śr. S. **4**, 3, 18) bestätgt, daß Frauen oder Sklavenmädchen dreimal von rechts nach links und von links nach rechts um das Feuer herumgehen oder tanzen mit Wasserkrügen auf dem Kopf und dabei mit dem rechten Fuße aufstampfend oder mit der rechten Hand auf den rechten Schenkel klatschend ein Lied singen mit dem Refrain: idam madhu, „das ist Met.“

Der Brahmanismus beseitigte großenteils die alten Texte dieser Gesänge (sâmans) und ließ solche von edlerer (ṛgvedischer) Abkunft an ihre Stelle treten, aber ihre Melodien fanden Gnade in seinen Augen und nicht einmal die ihnen eigentümlichen Jauchzer (huvâ u. dgl.) wurden ausgemerzt.

Beim Manenopfer (Pitṛmedha), das im offiziellen Ritual sowohl unter den Śrauta- als unter den Gṛhya-Opfern besprochen wird, erhöhte gleichfalls Musik die religiöse Handlung (Kauś. S. **84**, 8) und gestaltete sie so zu einer für das Volk anziehenden Feierlichkeit. Die hierfür gewählten Melodien waren, wie wir wohl annehmen dürfen, nicht lauter Trauerweisen (vgl. ṚV. **10**, 14, 16).

Zur Volksbelustigung diente seit alters namentlich auch das Wettrennen zu Wagen oder zu Pferd. Ein Somaopfer, der Vâjapeya, hat das Wettfahren in den Ritus dieser dem fürstlichen

Digitized by Google

Ehrgeiz in hohem Grade schmeichelnden Feier mit aufgenommen (vgl. Śat. Br. 5, 1, 1, 6; Kâty. Śr. S. 14, 1, 1 ff.), allein es sanktionierte damit nur eine althergebrachte Sitte. Denn Wettkämpfe zu Ehren bestimmter Gottheiten (Indras, Yamas, ? Vivasvants) gab es schon im ṛgvedischen Zeitalter (vgl. 1, 176, 5; 116, 2. 15; 9, 66, 8), und wenn irgend ein Sport aus jenen Tagen uns durch sichere Angaben bezeugt ist, so waren es gerade die Rennen (vgl. 9, 32, 5; 1, 169, 7; 182, 1; 2, 31, 4; 10, 63, 14; 3, 20; 7, 41; 10, 102). Die ṚV.-Lieder an Dadhikrâvan (4, 38; 39; 65 40; 7, 44) verherrlichen, wie Pischel richtig gesehen hat, ein vorbildlich gewordenes Rennpferd, das seinem Eigentümer wiederholt den Preis verschafft hatte (vgl. 7, 44, 4).

11. Kraft und Wirksamkeit der ceremoniellen Handlung beruht auf dem geistigen Elemente der sie wie die Seele den Leib durchdringenden und gestaltenden Formeln (yajûṃshi). Wenn z. B. der Adhvaryu beim Neu- und Vollmondopfer die zweite der Butterspenden (âghârau) mit dem Opferlöffel (sruc) darbringt, so hat er vorschriftsmäßig seine zum añjali (Schluß) zusammengelegten Hände vor die zwei Löffel juhû und upabhṛt zu legen mit der Formel (Vâj. S. 2, 7): „Verehrung den Göttern! Svadhâ den Manen!“ (Śat. Br. 1, 4. 5, 1) Jede einzelne Ceremonie hat so ihr längeres oder kürzeres yajus, dessen Beziehung zur Sache freilich meist weit hergeholt ist. Diese Sprüche, deren Hauptsitz die Yajussammlungen der Yajurveden sind, entstammen z. T. auch dem ṚV. Fast durchweg ṛgvedisches Eigentum dagegen sind die gleichfalls auch in den Yajushtexten enthaltenen Yâjyânuvâkya-Abschnitte. Yâjyâs heißen Gebete, welche der Hotṛ recitiert, wenn die Opfergaben in's Feuer geschüttet werden. Sie schließen immer mit dem Opferruf: „vaushaṭ“. Anuvâkyâs heißen Gebete, durch welche die Götter eingeladen werden zu erscheinen, und mit „Om“ endigen. Sie haben den Yâjyâs vorauszugehen. Ganze Lieder oder größere Teile derselben bringt der Hotṛ oder einer seiner Assistenten (Hotrakas) und in Sangesweise der Udgâtṛ oder einer aus seinem Gefolge zum Vortrag. Es waren diese Lieder höchst wahrscheinlich seit ihrem Entstehen Gebete, deren man sich immer, auch bei einfacheren Opferverhältnissen, zu rituellen Zwecken bediente. Aus verwandten Anlässen ritueller Art, jedoch nicht sowohl der Götterverehrung als vielmehr der Vertrei-

Digitized by Google

bung böser Geister wegen, schuf man wirksame Gebete in den uns vorliegenden AV.-Liedern, bezieh. in der Mehrzahl derselben.

In den ṚV.-Gebeten, weitaus also in den meisten Liedern, spricht sich aus das Verlangen nach Licht, weil im Dunkel die Dämonen (rakshas) hausen (**1**, 48, 8; 185, 3; **4**, 25, 3; **7**, 82, 10; **10**, 36, 3), Nahrung und Reichtum (**7**, 40, 2), langes Leben (**1**, 89, 8f.; **2**, 27, 10; **6**, 12, 6; 13, 6), Wohlsein (**2**, 29, 3; **5**, 51, 11. 14; **6**, 50, 1; **9**, 96, 4), männliche Kinder (**10**, 80, 1; vgl. **5**, 48, 2, wo vayuna das Opfer bedeutet), Schutz vor Feinden und Sieg über sie (**1**, 178, 4; **2**, 12, 8ff.; 27, 7; **6**, 31, 1; 33, 2; **7**, 23, 2; 30, 2; **8**, 18, 7; 47, 9; vgl. **4**, 19, 6), Schutz auch für's Vieh (**8**, 18, 6), endlich Befreiung von Schuld (**1**, 24, 15; 185, 8; **2**, 27, 14; **4**, 12, 4; 54, 3; **5**, 82, 6; **7**, 93, 7; **10**, 12, 8; 37, 11f.). Die Gebete, von der Spende begleitet, sind allwirksam. Vornehmlich aber bringen sie das Licht herbei (vgl. **5**, 45, 1. 3. 11; **7**, 77, 6; **10**, 53, 6; 138, 2), d. h. jene Lichtwesen, die devas, zu denen sie gehen (**1**, 132, 5; 139, 1). Waren auch viele derselben damals schon zu leeren Formeln herabgesunken, so bergen sie doch auch nicht selten noch wirklich fromme Empfindungen und reden manchmal eine Sprache, die durch ihre Freiheit überrascht, z. B.: „Wäre ich du, o Agni, und wärest du ich, so würden deine Wünsche in Erfüllung gehen" (**8**, 44, 23); „Wärest du, o Agni, der Sterbliche, und ich der Unsterbliche von Mitras Glanze, o Sohn der Kraft, dem ich darbringe, so würde ich dich nicht dem Unglück und Elend preisgeben, nicht würde mein Lobsänger bedürftig und schlechtgestellt sein, o Agni, nicht (so) miserabel" (8, 19, 25f.; vgl. **10**, 33, 8).

12. Außer dem religiösen (u. nationalen) Momente lassen die Texte, vom ṚV. angefangen, noch ein anderes am Opfer als mindestens gleich wichtig erscheinen, das egoistisch-exclusive. Man vergegenwärtige sich Bitten, wie diese: „Jeden andern, nur nicht uns schädige!" (an Indra **1**, 129, 10) oder: „Die Brahmanenhasser (welche ohne einen Priester zuzuziehen opfern) halte fern von der Sonne!" (**5**, 42, 9; cf. 10) oder: „Ohne aufzuwachen mögen die Paṇis schlafen!" (**1**, 124, 10; vgl. **4**, 51, 3) u. dgl., dazu aus der eigentlichen Opferlitteratur (TS. **4**, 61; vgl. MS. **2**, 10, 1): „Andere als uns mögen brennen deine (Agnis) Geschosse!" In der Opferhandlung gab sich diese Gesinnung in allen möglichen Listen zu erkennen, durch die man die Götter für sich heimzu-

Digitized by Google

thun suchte, um dann mit ihnen anzufangen, was man wollte, und sie auf alle Fälle davon abzuhalten, anderen zu nötzen. Da nun der Gott nicht gleichzeitig da und dort sein konnte, und doch viele ihn zur selben Zeit haben wollten, so entspann sich daraus ein recht unerquicklicher Wettstreit (vihava) unter den Priestern als den berufenen „Hütern des Opfernetzes" (vṛjanasya gopâḥ 1. 101, 11). Dabei trugen diese kein Bedenken, wenn sie sahen, daß sie mit der Bitte um Berücksichtigung oder mit der Verhöhnung ihrer Wettbewerber (vgl. 2, 18, 3; 5, 35, 6 f.; 8, 33, 14) allein nichts ausrichteten, zu Kunstgriffen ihre Zuflucht zu nehmen und durch neuerfundene Lieder und Opferweisen die Götter einzufangen (s. S. 141; vgl. 1, 166, 14; 6, 47, 25; 8, 4, 17). Für dieses Verfahren, welches im ṚV. ganz unverblümt und in Wendungen, die für die Götter nicht eben schmeichelhaft lauten (vgl. 5, 30, 1. 2; 10, 40, 4), uns schon als stehende Praxis entgegentritt, spricht auch die in den Brâhmaṇas hundertfach wiederkehrende Redensart: ya evaṃ veda „wer es weiß" (nämlich wie es gemacht wird oder wie es sich mit dem und dem verhält), der erreicht dies und jenes, ist seinem Gegner überlegen u. dgl. m. Die Schlauheit (mâyâ TBr. 3, 10, 8, 2), und zwar eine Sorte derselben, die in ihren Mitteln keineswegs wählerisch war, übernahm die Führung, und das Opfer ward zur fraus pia scheelsüchtiger Priester, vor deren Praktiken zu warnen sogar die von ihnen selbst anerkannte Theologie nicht für unnötig hielt (vgl. Ait. Br. 3, 46, 1 ff.).

Verschieden von diesen menschlichen Listen, wennschon in der Wirkung sich mit ihnen deckend, sind jene, für welche man die bösen Geister als Urheber ansah. Diese können, so glaubte man, das Opfer verderben, die Opfergaben verunreinigen oder sonstwie Unheil anstiften.

Mit Bezug auf solchen Opferschaden werden wir wohl die den Agniliedern geläufigen Bitten um Schutz gegen Rakshas und Yâtus zu verstehen haben (vgl. 1, 36, 15 ff.; 147, 3; 4. 4, 15; 5, 12, 1 ff.; 7, 1, 13; 10, 87, 13. 15), und lag die Furcht vor bösen Geistern in einer Angelegenheit, wie die Darbringung von Opfern, welche den Göttern in ihrem Kampf mit feindlichen Mächten aller Art Hülfe bringen, nur zu nahe. Höchst wahrscheinlich spielt auch der ṚV. schon auf einen Brauch an, Paryagni, „das umwandelnde Feuer" genannt, in den Worten: „Wenn die Menschen ordnungsmäßig dreimal den opferartigen Götterpfad (havishyaṃ devayânam) um das Roß herumführen, da geht für Pûshan bestimmt als erster Teil der Bock, das Opfer den Göttern verkündend" (1, 162, 4). Über den Zweck der Ceremonie giebt

Digitized by Google

eine Sage Aufschluß (Ait. Br. 2, 11, 1 f.; vgl. Śat. Br. 12, 9, 3, 9): „Die Götter spannten das Opfer auf. Da kamen die Asuras heran und sprachen: wir wollen eine Opferstörung (yajñaveṣasa) machen. Sie näherten sich ihnen (den Göttern), nachdem das Opfertier geweiht war, kurz vor dem Paryagni im Osten in der Richtung auf den Opferpfosten. Die Götter aber merkten es und errichteten Feuerburgen als dreifache Wehr um sich herum zu des Opfers und zu ihrem eigenen Schutze. Diese ihre Feuerburgen standen da leuchtend und glühend. Die Asuras liefen unaufhaltsam fort. Durch das Feuer trieben die Götter im Osten die Asuras und Rakshas hinweg, durch das Feuer im Westen. Ebenso errichten, wenn sie den Paryagni vollziehen, die Opferer Feuerburgen als dreifache Wehr um sich herum zu des Opfers und zu ihrem eigenen Schutze." Nach dem Ritual für das Tieropfer umschreitet der Âgnîdhra mit dem Feuerbrand dreimal von links nach rechts (pradakshiṇâ) das Tier, den Opferpfosten, das Âhavanîya-Feuer und den Platz für das Śâmitra-Feuer (vgl. Âp. Śr. S. 7, 15, 2), und der Grund ist jedesmal der gleiche, nämlich das Opfer mit einer undurchdringlichen Schutzwehr zu umgeben, auf daß die bösen Geister keine Gewalt über dasselbe bekommen, „denn Agni ist der Vertreiber der Rakskas" (Śat. Br, 3, 8, 1, 6). Dieselbe Ceremonie ist übrigens auch beim Neu- und Vollmondopfer, wenn der Kuchen dargebracht wird, mit diesem (Śat. Br. 1, 2, 2, 13) und überhaupt bei jeder ishṭi (s. S. 149) vorzunehmen. Hier handelt es sich darum, die bösen Geister fernzuhalten, von welchen man befürchtet, daß sie das Opfer stören. Ein anderer Fall ist bekannt, das Kreisziehen (maṇḍalanyâsa), wobei es darauf ankommt, die Macht der bösen Geister dadurch zu brechen, daß man sie einschließt, also auf einen bestimmten Raum bannt. Im Ceremoniell des Somakaufes macht die als Kaufpreis für Soma dienende Kuh einige Schritte, und die siebente Fußspur, die sie mit ihrem rechten Fuße zurückgelassen, umzieht der Adhvaryu dreimal von links nach rechts mit einem Kreis und spricht: „In einen Kreis ist eingeschlossen der böse Geist, eingeschlossen sind die Arâtis" (Âp. Śr. S. 10, 32, 2).

13. Der häusliche Kultus tritt in Kraft mit der Begründung des Hausstandes durch die Eheschließung (pâṇigrahaṇa). Nachdem die Hausfeueranlegung (agnyâdhâna) stattgefunden, beginnen für den „Hausherrn" (gṛhastha) die regelmäßigen Spenden (nityâhûtis): das Morgen- und Abendopfer, das Neu- und Vollmondopfer und das Manenopfer, welche den gleichnamigen Śrauta-Opfern analog sind. Hierzu gesellen sich eine Reihe von weiteren rituellen Handlungen, die von der Verlobung (vâgdâna) an die Hauptmomente des Ehestandes und der heranwachsenden männlichen Nachkommenschaft berühren bis zur Totenfeier.

Ein gemeinsamer Name für diese häuslichen Kultusakte, den man jedoch nicht urgieren darf, ist Pâkayajñas, d. i. Kochopfer oder Opfer von Gekochtem, auch Gṛhyasthâlîpâkâs, d. i. Hausopfer von im Topfe Gekochtem (vgl. z. B. Śâṅkh. Gṛh. S. init.).

Digitized by Google

Wenn wir die auf Eheschließung und Bestattung bezüglichen Ceremonien abrechnen, für welche im 10. Buche des ṚV. (85; resp. 14—16) die Materialien vorhanden sind, so gehören sämtliche Smârta-Opfer, wie diese auf die „Überlieferung" hinweisende Bezeichnung selbst schon zu verstehen giebt, einer jüngeren Periode an, was indes nicht hindert, Reste alten Brauches in der Mehrheit derselben wahrzunehmen, nur daß sich auf Grund derselben noch keine ähnliche rituelle Handhabung für sie herausgebildet hatte, wie beispielsweise auf Grund der Somapressung für das Somaopfer.

Die beiden täglichen Opfer, am Morgen für Sûrya und am Abend für Agni (und beide Male darnach still für Prajâpati), entsprechen dem Agnihotra des Śrauta-Ritual in einer Weise, daß nach Yâjñavalkyas Ansicht (Śat. Br. 2, 3, 1, 21) letzteres geradezu als ein „Kochopfer" anzusehen ist. Jedesmal wird entweder Reis oder Gerste oder sonst eine Kornfrucht zur Opferspeise verwendet. Auch die Besprengung mit Wasser kommt beim häuslichen Morgen- und Abendopfer vor (die Belege hierfür wie für das Folgende s. in Oldenbergs synoptischen Tabellen ISt. **15**, 116ff; SBE. vol. XXX, 299 ff.).

Den Neu- und Vollmondgottheiten (Agni, Vishṇu, Indrâgnî, bezieh. Agni, Agnîshomau) wird ein volles, dünnes Körnermus gespendet. Wer noch nie ein Neu- und Vollmondopfer vollzogen hat, muß zuerst die „Eingangsfeier" (anvârambhaṇîyâ-ishṭi) halten, deren Gottheiten Agnîvishṇû, Sarasvatî und Sarasvant sind. Beim parvan oder Beginn des Neumondes findet in der Regel auch das monatliche Manenopfer statt, welches daher pârvaṇa śrâddha (Âśv. Gṛh. S. **4**, 7, 1) heißt und einerseits vom täglichen Pitṛyajña, dem sog. Piṇḍapitṛyajña, einem Śrauta-Opfer (Âśv. Śr. S. 2, 6 f.), wie anderseits vom zweiten der in den Rechtsbüchern (vgl. Âp. **1**, 4, 12, 16; 13, 1) für den gṛhastha vorgeschriebenen 5 Opfer, dem „Tarpana" genannten Opfer an die Manen zu unterscheiden ist.

Zum Śrâddha-Opfer sind Brahmanen in ungleicher Zahl, aber mindestens drei „Vedenkundige" einzuladen. Dieselben erscheinen als Repräsentanten der Manen und heißen darum paitrikas. Der jüngste von ihnen vertritt den Vater, der im mittleren Lebensalter den Großvater und der älteste den Urgroßvater. Als Repräsentanten der „Allgötter" sollen überdies noch andere eingeladen werden, für welche die technische Bezeichnung daivitta ist. Man berücksichtigt bei einem und demselben Śrâddha immer nur drei Verstorbene. Diese bilden eine Gemeinschaft, so daß,

Digitized by Google

wenn ihnen ein jüngst Verstorbener durch das sog. Sapiṇḍikaraṇa aggregiert werden soll, der vierte, also der Urgroßvater weggelassen wurde (caturthavisarga; Śâṅkh. Gṛh. S. 4, 2, 8). Hiermit nicht zufrieden, verordnet das Ritual ein „Einzeltotenopfer" (ekoddishṭa) ein Jahr nach dem Tode (l. c. 4, 2) und außerdem als „Glücksopfer" (âbhyudayika) ein solches für den Tag der Geburt eines Sohnes, der Heirat eines Sohnes oder einer Tochter, für die Ceremonie der „Namengebung" (nâmakarman) u. dgl. Die Speisung von Brahmanen (brâhmaṇabhojana), zu denen sich in der Zeit des aufblühenden Sektentums wohl auch „Asketen" 66
(Śramaṇas) gesellten, bildet den Höhepunkt der Śrâddhafeier. Sogar beim täglichen Manenopfer, welches in jeder Hinsicht einfacher als das monatliche ist, wird auf die Speisung eines Brahmanen Wert gelegt.

Anderer Art ist das Bali-Opfer. Es besteht in übriggebliebenen Speisen, die nach allen Himmelsgegenden hin den Herrn (Indra, Yama, Varuṇa, Soma, Bṛhaspati für O., S., W., N. und NO.) derselben und ihrem Gefolge, dann nach der Sonne und nach den verschiedensten Gegenständen verteilt werden. Götter, Manen und Menschen erhalten ihren Anteil. Ein Śrotiya, d. i. ein gelehrter Brahmane oder ein Brahmanenschüler wird besonders bedacht, und zuletzt bekommen arme und hungrige Leute, Hunde und Vögel auch noch etwas. Der „Hausherr" aber darf keinen Bissen in den Mund führen, ohne davon ein Stück als Bali-Opfer abgebrochen zu haben. Mit dem Bali-Opfer ist seiner Idee nach verwandt das Opfer der Gastfreundschaft, in den Gṛhya-Sûtras unter dem Titel Arghya (argha), d. i. die feierliche Aufnahme eines Gastes behandelt. Gästen, die ankamen und nach den gesetzlichen Bestimmungen auf das Arghya Anspruch machen konnten, mußte ein Rind oder eine Ziege geopfert werden. Wollte ein Brahmane erzürnt das Haus verlassen, so suchte man ihn durch ukshavehant, d. h. ein Stück Ochsen- oder Kuhfleisch zum Bleiben zu bewegen (Śat. Br. 12, 4, 4, 6). Auch wenn das neuvermählte Paar in sein eigenes Heim einzieht, wird ihm, vielleicht von Seiten des Lehrers (âcârya), welchem der Bräutigam bis dahin untergeben war, das Arghya zu teil. An diesen Akt schließt sich alsbald das gemeinsam vom Bräutigam mit seiner Braut vollzogene Opfer mit den sog. „großen Ausrufungen" (mahâvyâhṛtis): bhûr, bhuvaḥ, svaḥ an.

Digitized by Google

Zur Regenzeit, sowie um die Jahreswende (kurz vor oder nach Jahresanfang), jedesmal am achten Tag der dunklen (mondlosen) Monatshälfte werden Opfer veranstaltet, aṣhṭakâs, „die achten Tage“ genannt, deren unsere Texte im ganzen drei oder vier aufzählen. Sie mögen ursprünglich Dankopfer gewesen sein, wenigstens die beiden ersten, welche in die Regenzeit fallen. Diese Jahreszeit giebt Anlaß zu einem weiteren Opfer, dem sog. Sarpabali oder Schlangenopfer, durch welches man die Schlangen zu begütigen suchte, und dessen Anfangs- und Endtermin, jener als Śravaṇa und dieser als Âgrahâyaṇî besonders ausgezeichnet werden. Beim Beginn dieser Zeit ist man genötigt, eine höhere Bettstelle herzurichten und am Ende derselben kann man wieder sein Nachtlager auf dem Boden aufschlagen. Den Schlangen wird unter verschiedenen Bitten, worin sie beschworen werden, sich zu waschen, zu kämmen u. s. w. und in den Spiegel zu schauen, die ganze Zeit hindurch Tag für Tag vor dem Abendopfer geröstetes Gerstenmehl angeboten.

Feldarbeitopfer, Feldopfer und Opfer für das Vieh sind nicht oder nicht in dem Maße wie die angeführten Opfer an bestimmte Zeiten gebunden. Bevor die Pflugschar sich zum ersten Male alljährlich in Bewegung setzt, stellt man sich an die östliche Flurgrenze und weiht Himmel und Erde eine Spende, während ein Brahmane den Pflug berührt mit den Worten (ṚV. 4, 57, 8):

ṣunaṃ naḥ phâlâ vi kṛshantu bhûmim	„Zum Segen mögen uns're Pflugschar'n Felder pflügen!
ṣunaṃ kinâśâ abhi yantu vâhaiḥ	Auf Segen mögen ausgeh'n Pflüger mit den Zugtier'n!
ṣunaṃ parjanyo madhunâ payobhiḥ	Es soll Parjanya segnen uns mit Milch und Honig!
ṣunâsîrâ ṣunaṃ asmâsu dhattam	Ṣunâ und Sîra, ja verleiht uns Segen!“

Für die Furche, als Sîtâ personifiziert, ist ein eigenes Opfer vorgesehen, und kommen dann die ersten Feldfrüchte nach Haus, so läßt man zuerst die Götter (Indra und Agni, die Allgötter, Himmel und Erde) genießen und darauf ißt man selbst davon, und zwar dreimal, indem man sie mit Wasser besprengt und das Herz, den Nabel und die einzelnen Glieder berührt. Wenn die Kühe hinaus- und wieder heimgetrieben werden, geben Segenssprüche ihnen das Geleite und begrüßen sie beim Wiedereintritt in den Stall. Ein Opfer giebt es dafür nicht, wohl aber eines bestehend

Digitized by Google

aus einer Mischung von saurer Milch und Butter, wenn die Kälber zu ihren Müttern gelassen (Pṛshâtaka-Opfer), und eines aus der Biestmilch der zuerst Kalbenden, wenn die Brandmarkzeichen den Kühen aufgedrückt werden. Feierlicher ist das Loslassen des Stieres (vṛshotsarga). Die Kühe werden zusammengetrieben und in ihrer Mitte wird ein Feuer angezündet, darauf wandert eine Spende in's Feuer, und, nachdem die Rudra-Sprüche hergemurmelt sind, tritt der Stier geschmückt unter die Kühe, während vier derselben, und zwar die vorzüglichsten jungen gleichfalls geschmückt werden. Eine Brahmanenspeisung beschließt das Ganze.

Aus Furcht, Rudra könne dem Viehstand schaden, opfert man ihm das beste Stück Vieh, den ṣûlagava oder das Spießrind in nächtlicher Stille, ohne daß jemand zuschaut oder es vom Dorfe aus bemerken kann. Schwanz, Haut, Kopf und Füße des Tieres werden nebst einer Anzahl Reishülsen dem Feuer übergeben, und nördlich davon wird auf Opfergras das Blut und der Inhalt des Magens und der Eingeweide Schlangen zum Fraß vorgesetzt oder gleichfalls in's Feuer geworfen oder in die Erde vergraben. Vom Opfertier darf nichts in's Dorf zurückgebracht werden, weil sonst Unglück über es käme, in dem Opfer selbst dagegen besitzt man ein Mittel, um Glück und Wohlstand zu erlangen. Sofort nach dem Opfer bestimmt man ein anderes junges Tier aus der Herde für den Fall, daß man wieder ein Ṣûlagava-Opfer darzubringen hat. Bricht eine Seuche unterm Vieh aus, so erhält Rudra im Kuhstall ein Gericht gekochter Speise. Ein Feuer wird angezündet, worin man das Opfergras samt dem Gekochten und Opferbutter (âgya) wirft, und dann werden die Kühe mitten durch den Rauch geführt, der Eigentümer aber geht in ihrer Mitte. Ein anderer Brauch, Rudra und seine Scharen, von denen man für Vieh und Feld Unheil fürchtet, zu besänftigen, besteht darin, Blätter vom Palâṣa-Baum (Butea frondosa) an verschiedenen Plätzen zu verteilen (bauḍhyavihâra). Vier Blätter legt man in die Nähe des Hauses und der Thüre, je zwei für den männlichen und weiblichen Schutzgeist beider, und eine unbestimmte Anzahl für verschiedene Geister, dann zehn für „die göttlichen Scharen“ (Rudras) und weitere zehn für die benannten und unbenannten derselben. Alsdann macht man aus Blättern ein Körbchen, füllt es mit einem Klumpen von gekochtem Reis,

Digitized by Google

der eine Unterlage und Decke von Opferbutter erhält, trägt es auf sein Weideland und hängt es an einem Baum auf mit den Worten: „Ihr Köcherträger, berührt es! Den Köcherträgern Heil!“ Darauf verneigt man sich vor dem Körbchen, indem man spricht: „Verehrung dem Köcherträger, ihm, der den Köcher trägt! Dem Herrn der Diebe Verehrung!“ Gleichzeitig damit oder als besondere Ceremonie findet die Ausräucherung der Kühe mitsamt dem Stiere statt. Die Tiere müssen sich rund um ein Feuer so gruppieren, daß der Rauch an sie herankommen kann, und darauf werden sie, der Stier zuerst, unter den Rufen: „Bringe Glück! bringe Glück!“ mit Wasser, wohlriechenden Salben und anderen Stoffen (auch Kuhdung) besprengt, wozu außer verschiedenen Baumzweigen auch ein Kuhschwanz verwendet wird. Auf den Pfad, den die Kühe gewöhnlich betreten, pflegt man, um Kshetrapati, den „Feldesherrn“ gut zu stimmen, Reisbrei auf vier oder sieben Blätter zu legen, indem man jedesmal den Namen des Gottes ausspricht.

Ein reiches Ceremoniell umgiebt, um aus dem Vielen, das die Gṛhya-Sûtras bieten, nur noch Eines herauszugreifen, den Bau eines neuen Hauses. Nicht ohne Bedeutung für die Geschichte des Opferwesens überhaupt sind unstreitig die Überreste eines wirklichen Bauopfers. Bei der Wahl des Baugrundes wird ein Augurium angestellt in folgender Weise. Man gräbt ein Loch in den Boden von Knietiefe und füllt es dann wieder mit der nämlichen Erde, die man herausgenommen. Wenn die Erde über das Loch reicht, so ist der Boden vorzüglich, ist sie von gleicher Höhe mit dem Loch, so ist er mittelmäßig, bleibt sie unter der Lochhöhe, so muß man einen andern Boden wählen. Nach Sonnenuntergang füllt man das Loch mit Wasser an und läßt es so die Nacht über. Wenn am Morgen noch das Wasser im Loche steht, gilt der Boden als vorzüglich, andernfalls, wenn das Loch bloß feucht oder gar trocken ist, als mittelmäßig oder verwerflich (Âśv. Gṛh. S. 2, 8, 1 ff). Den Geist (oder Gott?) des Bodens frägt man: „Wer bist du? Wem gehörst du? Wem opfere ich dich?“ und indem man sagt: „Du bist die Götter u. s. w.“ opfert man in dem Mittelpunkt des Baugrundes auf einer erhöhten Stelle (Śâṅkh. Gṛh. S. 3, 2, 1 f.). Bevor die Pfosten eingerammt werden, legt man in die für sie bestimmten Löcher eine Śiṃśâla-Pflanze (Blyxa octandra) zum Schutze gegen Feuersgefahr, beim Loch für den

Digitized by Google

Mittelpfosten aber wird überdies dem Erddämon geopfert (Âśv. l. c. 14 f.). Das Haus selbst darf nicht eher bezogen werden, als bis man dem „Hausesherrn“ (Vâstoshpati) in der Mitte des Hauses ein Kochopfer dargebracht hat, und Brahmanen, die zu essen bekommen, den Platz für glückbringend erklärt haben. Bemerkenswerter aber ist das Tieropfer auf dem Feuer in der Mitte des neuen Hauses. Gobhila nennt eine schwarze Kuh oder eine weiße Ziege (Gṛh. S. 4, 7, 27 f.) und sagt, daß von den acht Portionen, die von der Mischung aus Fleisch, Fett, Butter und Milchspeise genommen werden, die erste Vâstoshpati erhalten soll (l. c. 31 ff.). Hier sowenig wie in einem anderen Sûtra, welches die Hausbaugebräuche behandelt, findet sich eine Erinnerung an die Sitte, Tierblut mit dem Bau in irgend einer Weise zu vermischen und Tiere oder Teile derselben in den Bau einzufügen. Wohl aber wissen die Yajushtexte von einem solchen Brauche bei der „Backsteinschichtung“ (ishṭakâciti; Śat. Br. 10, 1, 3, 8), worauf man schon bei der Agnicayana-Ceremonie (Feuerschichtung) Bedacht nahm, und der Kommentator Mahîdhara erwähnt (zu VS. 27, 29) wenigstens ein Tieropfer aus Anlaß der Backsteinbereitung, den ishṭakâpaśu.

Als im Brahmanismus mit der Zeit monumentale Kultstätten (caityas) aufkamen (sicher vor der Entstehung der älteren buddhistischen Litteratur, in der wir den cetiyas nicht selten begegnen), 67 legte man Bali-Spenden auch an solchen Orten nieder oder sandte sie durch einen Boten an entferntere Plätze (Âśv. Gṛh. S. 1, 12, 1 ff.). Es ist so gut wie sicher, daß es sich dabei um Spezialheiligtümer handelt, und daß die Spende für diejenige Gottheit bestimmt war, die dort ausschließlich oder vorzüglich verehrt wurde (vgl. Pâr. Gṛh. S. 3, 11, 10 f.). Damit aber wird es weiter fast unabweisbar, anzunehmen, daß ein Götterbild an jedem caitya aufgestellt war, und daß man vor dasselbe eben jene Gaben hinsetzte, wo dann Arme oder ihres Weges daherziehende Asketen sie fanden und verzehrten. Kam man zu Wagen in die Nähe eines solchen Götterbildes, so stieg man schon in einiger Entfernung ab (Pâr. l. c. 3, 14, 8). Das Wort für Götterbild ist deva (später wurden dafür andere Ausdrücke, arcâ u. s. w. gebräuchlich), und die Vermutung drängt sich auf, daß auch an mancher Stelle des ṚV. ein Hinweis auf die bildliche Darstellung des Gottes, das Idol desselben enthalten sei.

Digitized by Google

68 Zwar wird Bollensen in der Auslegung mehrfach zuweit gegangen sein, allein die Behauptung, daß das indische Altertum keine Idole gekannt habe, wird schwerlich heute mehr mit der Zuversicht aufgestellt werden, wie dies vordem geschah. Wenn es von Rudra (2, 33, 9) heißt: „Mit starken Gliedern, vielgestaltig, furchtbar, braun, mit glänzenden goldigen (Farben?) ist er gemalt, geschnitzt" (pipiṣe), so sieht dies ganz so aus, als ob uns hier ein
69 gemaltes Bild des Gottes vorgeführt werden solle. Immerhin mag es nur die sinnliche Vorstellung bezeichnen, die man sich von diesem Gotte machte, und dem subjektiven Ermessen bleibt es am Ende doch anheimgegeben, sich für die eine oder andere Annahme zu entscheiden. Zeigte der Sänger, der „seinen Indra" anbietet (S. 139), ein wunderthätiges Bild oder redete er bloß so, weil er im Besitze einer besonderen Kunst war, Indra zu preisen und zur Hülfe zu nötigen? Setzte man Götterbilder auf die Opferstreu, und heißt sie aus diesem Grunde devavyacas (3, 4, 4), „Raum für die Götter gewährend", oder war dies bloß eine bildliche Redewendung? Sind Marutidole gemeint da, wo einer von sich sagt (5, 52, 15), er bete nun zu den „Göttern" derselben? u. s. w. Wer das Leitmotiv überhaupt für zulässig erachtet, wird sogar für die Art der Aufstellung, die Bedienung und Verzierung der Idole leicht die eine oder andere Belegstelle aufspüren, und für die RV.-Interpretation sind auch solche Winke insofern nicht ohne Nutzen, als sie zur wiederholten Prüfung einmal geltender Annahmen anregen und, auf ihren wahren Wert beschränkt, neuen Ansichten zum Durchbruch verhelfen.

Zehntes Kapitel.

Religiöse Bräuche.

1. Die Geschichte der indischen Sakralaltertümer zeigt eine allmähliche Entwickelung und stetige Veränderung der einzelnen Riten. „Vormals (purâ) war es so und so, jetzt (etarhi) aber wird es so und so damit gehalten", heißt es häufig in den Brâhmaṇatexten (vgl. Śat. Br. 12, 3, 5, 1); ein Beweis, daß man um den wahren Sachverhalt noch recht gut wußte, als man dazu überging, die sakralen Gebräuche zu sammeln und zu ordnen, sowie man dies früher mit den sakralen Glaubensobjekten gemacht hatte. Da nun auch hier dieselben assimilierenden Faktoren wirksam waren, durch welche das vedische Pantheon zustande kam, so überschreiten wir kaum die Grenze der berechtigten Annahme, wenn wir dafür halten, daß das Auswachsen des Rituals bis zu seiner endgültigen, in den Yajurveden uns entgegentretenden Formulierung nichts weniger als ein alle Teile gleichmäßig er-

Digitized by Google

greifender Bildungsprozeß gewesen. Wie manche Riten, die sich schließlich friedlich zusammenfanden, werden sich anfangs unversöhnlich gegenübergestanden haben! Und wenn auch alle ausnahmslos aus volkstümlichen Bräuchen hervorgingen, so trugen doch gerade diese ursprünglich einen mehr lokalen Charakter, und dementsprechend waren die religiösen Bräuche oder Riten selbst von einander grundverschieden, und gab es unter ihnen solche, die anfänglich dem ṛgvedischen (brahmanischen) Kreis ferngestanden und mit ihrer nachmaligen Aufnahme in denselben nicht plötzlich wie auf einen Schlag die Spuren ihrer Herkunft verwischt haben. Über viele dieser volkstümlichen Gewohnheiten, die mit der Zeit sakrale Bedeutung gewannen, zog sehr frühe schon die theosophische Mystik einen fast undurchdringlichen Schleier, so daß der gewöhnliche Mensch nichts mehr von der wahren Gestalt und Bestimmung der mit unverhältnismäßig großem Gepränge vorgenommenen Ceremonien zu entdecken vermochte. Nicht in gleichem Maße wie bei den öffentlichen Feiern verhüllte die geflissentliche Geheimthuerei das eigentliche Wesen bei den meisten jener Riten, welche auf das Haus und dessen Umkreis, auf Ställe, Felder und Fluren beschränkt blieben. So kommt es, daß wir hier nicht selten echtes Volkstum antreffen, mitunter bloß notdürftig mit daher oder dorther erborgten Fetzen verkleidet. Sei es daß sich diese Religionsformen geraume Zeit hindurch der priesterlichen Beaufsichtigung überhaupt entzogen, oder sei es daß die Abrundung und Vollendung des öffentlichen (Śrauta-) Ritus den Sängern der ṛgvedischen Epoche und ihren Nachfolgern vollauf zu thun gab und ihnen zunächst nicht erlaubte, Übungen von minderem Werte (wenigstens nach ihrer Schätzung) die nötige Beachtung zu schenken, soviel ist sicher, daß diese unebenbürtigen Riten der Gṛhya-Sûtras einer gleich gewaltsamen Austreibung der Natur, wie die Riten der Śrauta-Sûtras sie erfuhren, nicht ausgesetzt waren oder ihr kräftigeren Widerstand geleistet haben. Noch weniger wurde an der freieren Bewegung eine andere Klasse von Gebräuchen gehindert, die mehr als sonstwo im Atharvaveda eine Zufluchtsstätte fanden, und deren reguläre Anwendung das Kauśika-Sûtra beschreibt, Gebräuche, die alles nur Erdenkliche umfassen, von der Behandlung des Durchfalls bis zur Besiegung von Neid und Eifersucht. Von einigen der im vorigen Kapitel unberücksichtigt gelassenen

Digitized by Google

Gṛhya-Riten, sodann von den Hauptarten der Atharvâṅgirasa- oder Zauber-Riten, wie wir sie der Kürze halber nennen wollen, soll nun die Rede sein.

2. Die Hochzeitsgebräuche, die gleich den Totenbräuchen sich schon vor dem Abschluß unserer ṚV.-S. der besonderen Gunst der Dichtkunst erfreuten, weisen Elemente von hoher, z. T. sogar vorindischer Altertümlichkeit auf. Es gehören dahin u. a. der Brautzug auf einem mit zwei Stieren bespannten Wagen (vgl. ṚV. **10**, 85, 33; cf. 10; Śâṅkh. Gṛh. S. **1**, 15, 1 ff.), die Handergreifung (pâṇigrahaṇa ṚV. **10**, 85, 36; AV. **14**, 1, 48–51; Śâṅhh. l. c. I, 13, 2), das Brautbad (AV. **14**, 1, 32—40; cf. 2, 65), das Betreten des Steines seitens der Braut (AV. **14**, 1, 47; Śâṅkh. **1**, 13, 10 f.), das Besteigen des torus (talpârohaṇa) durch die Vermählten (AV. **14**, 2, 31. 37—40). Sûryâs Hochzeit lieferte das Prototyp, und die Anlehnung an diese himmlische Ceremonie hatte in den Augen der Verfasser der Hochzeitssprüche in ṚV. **10**, 85 und AV. **14** scheinbar den Zweck, die Gebräuche bei der Eheschließung mit der grundsätzlichen Tendenz der vedisch-brahmanischen Religion in Einklang zu bringen. Die Sprüche selbst betreffend, so mag der eine oder andere ursprünglich nicht in diesem Zusammenhang gestanden haben, und nirgends sind wir der Frage überhoben, wem der einzelne Spruch in den Mund zu legen sei. Von den Gebräuchen als solchen enthalten die Mantras selbstredend nichts. Hierin aber kommen uns die Gṛhya-Sûtras ergänzend zu Hülfe, die selbst wieder manchen Spruch enthalten, der sich weder im ṚV. noch im AV. findet. So wenn der Bräutigam (nach Śâṅkh. Gṛh. S. **1**, 12, 6) der Braut einen Stachelschweinstachel (nach der Kârikâ „zum Zweck der Scheitelziehung"; vgl. Śâṇkh. **1**, 22, 8) in die rechte Hand giebt und dabei spricht: „Sowie dieser (beschützt hat) Śacî, die geliebte [Indras Frau; vgl. ṚV. **3**, 60, 6] und Aditi, die Mutter von guten Söhnen (s. S. 94) und Apâlâ, die frei von Witwenschaft war (s. S. 121), so möge dieses hier dich beschützen". Die Eheschliessungsformeln stimmen im Gedanken alle überein, während der Ausdruck wechselt. An Alter werden sie einander nicht nachstehen. Wir heben die folgenden hervor:

ṚV. **10**, 85, 36 (vgl. Śâṅkh. Gṛh. S. **1**, 13, 2):
gṛbhṇâmi te saubhagatvâya hastam „Ich ergreife deine Hand zum Wohlergehen,

Digitized by Google

mayâ patyâ jaradashṭir yathâsaḥ	auf daß mit mir als Gatten du lange lebest.
bhago aryamâ savitâ puraṃdhir	Bhaga, Aryaman, Savitṛ und Puraṃdhi,
mahyaṃ tvâdur gârhapatyâya devâḥ	die Götter haben dich mir für das Hausfeuer gegeben."

(Der folgende dazu gehörige Vers ist nicht wiederzugeben.)

AV. 14, 1, 51 f.:

bhagaste hastamagrahît	„Bhaga ergriff deine Hand,
savitâ hastamagrahit	Savitṛ deine Hand ergriff.
patnî tvam asi dharmaṇâ	Du bist nun Rechtens (meine) Gattin.
ahaṃ gṛhapatistava	Ich (bin nun) dein Hausherr.
mameyamastu poshyâ	Mein soll diese Üppige sein!
mahyaṃ tvâdâdbṛhaspatiḥ	Mir gab dich Bṛhaspati.
mayâ patyâ prajâvati	Mit mir als Gatten kinderreich
saṃ jiva śaradaḥ śatam	soll sie zusammenleben 100 Herbste!"

Chândogya-Br. 1, 3: 71

yad etad dhṛtayam tava tad astu hṛdayam mama
yad idam hṛdayam mama tad astu hṛdayam tava
„Dein Herz sei mein Herz und mein Herz sei dein Herz!"

Śâṅkh. Gṛh. S. 1, 13, 4 (vgl. AV. 14, 2, 71; Ait. Br. 8, 27, 4; Śat. Br. 14, 9, 4, 19): 72

amo 'ham asmi sâ tvaṃ	„Der bin ich, die (bist) du,
sâ tvam asy amo 'haṃ	die bist du, der (bin) ich,
dyaur ahaṃ pṛthivî tvam	Himmel (bin) ich, Erde (bist) du,
ṛk tvam asi sâmâ 'haṃ	Ṛc bist du, Sâman (bin) ich.
sâ mâm anuvratâ bhava	Du sei ergeben mir!
tâv e 'ha vi vahâhavai	Wohlan laßt uns hier uns verheiraten!
prajâṃ pra janayâvahai	Nachkommenschaft wollen wir uns schaffen,
putrân vindâvahai bahûṃs	Söhne wollen wir viele gewinnen.
te santu jaradashṭaya	Die mögen lange leben."

Die Aneignung der Jungfrau geschah auf die Weise, daß Bewerber (saṃbhalas, varakas) vom Bräutigam in's Haus der Braut entsendet wurden (AV. 14, 1, 19 ff.; Śâṅkh. 1, 6). Er selbst begab sich erst dorthin, nachdem der Vater der Braut 73 seine Zusage gegeben hatte (Śâṅkh. 1, 12; cf. 7). Unterdessen hatte die Braut das (sühnende) Bad genommen und sich angekleidet, beides unter entsprechenden Ceremonien und Segenssprüchen (AV. l. c.; Śâṅkh. 1, 11). Wenn der Bräutigam sie in ihrem Schmucke zum ersten Male erblickte (so scheint es wenigstens; doch vgl. Śâṅkh. 1, 12, 3 ff.), erklärte er sich frei von heimlichem (geschlechtlichem) Umgang (AV. 14, 1, 57).

Wesentlich für die Vermählung, welche im Vaterhause der Braut stattfand, war die Handergreifung, wobei die obigen For-

Digitized by Google

meln zur Anwendung kamen. Von der Sitte, daß die Neuvermählte mit der rechten Fußspitze auf einen Stein zu treten hatte (Śâṅkh. **1**, 13, 10 f.; vgl. AV. **14**, 1, 47), scheint ṚV. **10**, 85 nichts zu wissen, eher dagegen von dem Brauche des Herumführens um das Feuer des väterlichen Hauses der Braut (vgl v. 36 ff.; AV. **14**, 2, 1 ff.; Śâṅkh. **1**, 13, 13). Die Gṛhya-Sûtras lassen verschiedene Opfer, und zwar z. T. ausdrücklich den Vater der Braut vornehmen oder gemeinsam mit dieser (vgl. Śâṅkh. **1**, 13, 15 ff.). Auch hier liegt mancher uralte Brauch vor, wie z. B. in der Vorschrift, daß der Vater oder Bruder geröstete Körner mit Śamîblättern aus einem Korbe in die hohl an einander gelegten Hände der Braut streuten, und diese alsdann mit dem Bräutigam sieben Schritte in nordöstlicher Richtung zu machen hat, deren Spuren mit Wasser benetzt (besänftigt) und darauf Braut und Bräutigam mit Stheyâwasser gewaschen und beider Häupter damit besprengt werden (Śâṅkh. **1**, 14, 5 ff.).

Beim Fortfahren der Braut aus dem Vaterhause und unterwegs, wo es an Neugierigen nicht gefehlt haben wird, mußten Segenssprüche den Hochzeitszug vor schädlichen Einwirkungen bewahren (ṚV. **10**, 85, 23—26; 31—33; AV. **14**, 1, 58 ff.; 2, 7 ff.; Śâṅkh. **1**, 15). An der Schwelle ihres neuen Heims wird die Braut von den Eltern und Verwandten des Bräutigams empfangen, die zu ihr sprechen: „Glückbringend tritt in das Heim des Gatten, sei zum Heil für unsere Zwei- und Vierfüßler (śaṃ no
74 bhava dvipade śaṃ catushpade)! Habe kein böses Auge (aghoracakshuḥ), töte nicht den Gatten, sei hold dem Vieh, wohlwollend und glanzreich! Gebäre Helden! Liebe die Götter! Sei schön und zum Heil für unsere Zwei- und Vierfüßler!“ (ṚV. **10**, 85, 43 f.) Gegen den bösen Blick (s. u.) bestreicht der Bräutigam die Augen seiner Braut mit einer Salbe Śâṅkh. **1**, 16, 5; vgl. AV. **4**, 9, 6; **19**, 45, 1) und trinkt mit ihr, nachdem beide das Haus betreten haben, saure Milch, worauf sie ruhig das Erscheinen des Polarsternes abwarten, den die Braut, um Nachkommenschaft zu erlangen, anblicken muß (l. c. 17, 1 ff.). Besondere Exorcismen erfolgen vor und nach der ersten Beiwohnung (nach den Sûtras am vierten Tag), darunter auch ein Spruch an den Gandharven Viśvâvasu (S. 101), sich von der Gattin wegzuheben (ṚV. **10**, 85, 21 f.; vgl. Śâṅkh. **1**, 19, 2), und daran reiht sich das Ceremoniell der Hemdeverschenkung nach der Brautnacht (ṚV. l. c. 28—30;

Digitized by Google

35 f.; AV. **14**, 2, 41). Unter den Sühne- und Bannformeln, die im Anschluß hieran der AV. mitteilt, findet sich auch der seltsame Spruch: „Soviele Zauber in dem Gewande, soviele Fesseln des Königs Varuṇa, alles Unheil und alles Mißgeschick, ich banne sie auf diese Stange fest“ (**14**, 2, 49).

Im Vaterhause der Braut nimmt nach ihrem Wegzug wahrscheinlich ein Verwandter ihres Vaters (wenn nicht der Priester) eine Entsühnung vor, und hierdurch fällt Licht auf diesen oder jenen Vorgang bei oder nach der Hochzeit. Es heißt nämlich darin: „Daß diese haargeschmückten Leute in deinem Haus zusammen getanzt, durch ihr Weinen Sünde thuend; von diesem Übel möge Agni und Savitṛ dich erlösen! Daß diese deine Tochter im Hause weinte mit losem Haare, durch ihr Weinen Sünde thuend; von diesem u. s. w. Daß deine Schwestern, daß die Mädchen in deinem Hause zusammen getanzt, durch ihr Weinen Sünde thuend; von diesem u. s. w.“ (AV. **14**, 2, 59 ff.). Anderseits, da man sich nirgends vor bösem Zauber sicher weiß, muß wiederholt auch die Beschwörungsformel eingreifen (vgl. AV. **14**, 2, 9 ff. 16. 19. 65–69). Dabei spielt u. a. ein wollenes Tuch eine Rolle, welches der Brautbewerber erhielt, nachdem man zuvor durch den Spruch alles Widerwärtige darauf übertragen hatte: „Welche Übelthat, welche Befleckung immer bei der Hochzeit und beim Zug geschehen; wir wischen das Böse an des Bewerbers wollenem Tuche ab. Auf den Bewerber den Schmutz, auf das wollene Tuch den Schaden ablegend, sind wir opferwürdig geworden, rein. Unser Leben möge er verlängern!“ (l. c. 66 f.) Dies läßt vermuten, daß zum Amt des Brautwerbers sich bessere Leute nicht hergaben, so begehrt auch sein Erscheinen für manches Mädchen sein mochte (vgl. AV. **6**, 60).

Um aber ja keinen andern als den Gewünschten zu bekommen, versuchte man es rechtzeitig mit dem Brautorakel (pativedana, eigentl. Gattenschau AV. **2**, 36, 2).

Hierher dürfte vielleicht auch der von Weber besprochene Brauch[75] zu beziehen sein, der ṣabalihoma genannt, dessen Vornahme für das Frühjahr und die zunehmende Mondmonatshälfte im Śrauta-Ritual (Pañcav. Br. 21, 3) vorgesehen war. „Ehe noch irgend welche Stimmen laut werden, geht man nach Osten oder Norden aus dem Dorfe hinaus in den Wald nach einem Punkte, der fern genug ist, daß der Laut eines Tieres aus dem Dorfe daselbst nicht mehr gehört werden kann. Hier faßt man mit der Hand einen Grasbüschel an und ruft dreimal aus vollem Halse: Ṣabali! [d. i. die scheckige

Digitized by Google

Kuh als Zeichen der bunten Naturkraft und der vielgestaltigen Wünsche].
[76] Wenn dann ein anderes Tier als Hund oder Esel antwortet, so erkennt man daraus, daß sein Opfer Erfolg haben wird. Andernfalls muß man das Opfer im nächsten Jahre wiederholen."

Der heiratsfähige Mann verschmähte es seinerseits nicht, der Geliebten seines Herzens die Liebe zu ihm an- oder einzuzaubern (AV. **1**, 34; **2**, 30; 3, 25; **6**, 8; 9 u. a.). Eine geläufige Wendung in diesen Liebeszauberformeln ist: „In meiner Macht nur sollst du stehn, mir sollst du ganz zu Willen sein", und „Daß du ganz in mich seist verliebt, daß du mir nicht abspenstig wirst" (vgl. AV. **1**, 34, 2. 5). Nach geschlossenem Ehebund war es schon der Mühe wert, sich nach allerhand Schutzmitteln gegen die im Herzen des andern Eheteiles aufsteigende Eifersucht umzusehen (AV. **6**, 18; **7**, 45), oder es galt mit kräftigem Spruch eine Nebenbuhlerin zu verdrängen (AV. **1**, 14; **3**, 18; **7**, 113 f.) oder einen untreuen Gatten zu verfluchen (AV. **6**, 138). Hier nur ein Bei-
[77] spiel (**6**, 18):

1. „Den ersten Hauch der Eifersucht und den, der auf den ersten folgt,
Das Feuer, diese Herzenspein, das schaffen wir aus dir hinaus.

2. Sowie die Erde toten Sinns, fühlloser als ein Toter noch,
Sowie der Sinn des Toten ist, ist tot des Eifersücht'gen Sinn.

3. Den kleinen Flattergeist, der dir im Herzen sich genistet hat,
Die Eifersucht lös ich dir raus, wie aus dem Balg [dṛter f. nṛter] den
Dampf hinaus."

Schwangere, Wöchnerinnen und Unfruchtbare (vgl. AV. **1**, 11; **6**, 17; **3**, 23), auch Frauen, die glaubten, im Schlafe von Kobolden (vgl. **8**, 6, 15 kumbhamushka genannt) geplagt zu sein, suchten in Segenssprüchen oder in Beschwörungen oder Amuleten (vgl. **8**, 6, 7. 18) Beistand und Hülfe.

Auch dieses aber ist immer nur Einiges von den fast über alle Bücher des AV. zerstreuten, der Liebe, der Ehe oder dgl. m. zu statten kommenden Spruchformeln.

Das neugeborene Kind oder richtiger der männliche Nachkomme (denn „eine Tochter ist ein Jammer, ein Sohn ein Licht am höchsten Himmel"; Ait. Br. **7**, 13, 8) muß alsbald nach seinem Eintritt in die Welt, wofür die Eltern schon zum Voraus durch eine Reihe von Ceremonien (puṃsavana, garbharakshaṇa, sîmantonnayana Śâṅkh. **1**, 20 ff.) Sorge getragen haben, nach ritueller Vorschrift behandelt werden.

Digitized by Google

Jâtakarman heißt die Summe von Bräuchen, die auf die Geburt eines Kindes (Sohnes) folgen. Zuerst atmet der Vater dreimal auf den neugebornen Knaben aus und ein mit den Worten: „Mit der ṛc atme ein, mit dem yajus atme innen, mit dem sâman atme aus“. Dann, indem er ihn dreimal aus einem goldenen Löffel an einer Speise (aus Butter, Honig, saurer Milch und Wasser) nippen läßt, giebt er ihm einen Namen, den nur Vater und Mutter kennen. Gleichzeitig ruft der Vater demselben dreimal „Vâc“ („Rede“) in's Ohr, um ihm dadurch Verstand beizubringen (medhâjana), und bindet mit einem Hanffaden ein Goldstück an die rechte Hand des Säuglings, der es dann solange tragen muß, bis die Mutter wieder aufstehen kann (Śâṅkh. 1, 24). Man nimmt an, daß ihr dies am zehnten Tag möglich oder daß dann das aśauca, d. i. die (rituelle) Unreinheit der Mutter (Manu 5, 62) vorüber sei, und an diesem Tage fand nun die eigentliche Namengebung (nâmakarman oder nâmakaraṇa) statt, wobei das Kind einen den Brahmanen wohlgefälligen Rufnamen erhielt. Der Vater hat an diesem Tage dem Geburtsdatum und drei Gestirnen samt ihren Gottheiten (an mittlerer Stelle dem Gestirn, unter welchem das Kind geboren ist) zu opfern. Ist dies geschehen, so nennt er den Namen seines Kindes laut und läßt die Brahmanen Glückwünsche sagen. Auch hierfür gab es bestimmte Formeln, wovon der AV. uns einige übermittelt hat. Eine (2, 28) sei hier in extenso wiedergegeben, da wir durch das Kauś. S. 54, 13 f. (bezieh. die AV.-Erklärungen) wissen, daß sie in den Ritus des nâmakaraṇa hereinzubeziehen ist. Sie lautet:

1. „Dir, Greisentum! dir möge der erwachsen,
   verschont von hundert andern Todesarten!
   Fürsorglich, wie den Sohn im Schoß die Mutter,
   schütz Mitra ihn vor Not, vom Freund bereitet!
2. Es soll ihm Mitra, oder Varuṇa, hehr glänzend,
   im Bund mit jenem Alterstod gewähren;
   Dazu beruft, der Regeln kundig, Agni
   als Priester alle göttlichen Geschlechter.
3. In deiner Macht steht das Getier auf Erden,
   das, was geboren ist und was entstehen soll;
   Nicht gehe diesem aus des Odems Wechsel,
   es soll von Freund und Feind kein Schlag ihn treffen.
4. Der Vater Himmel mit der Mutter Erde
   vereint soll dir den Alterstod gewähren,

Digitized by Google

Damit im Schoß der Aditi du lebest,
bewahrt vom Ein- und Aushauch hundert Winter.

5. Den werten Samen bring zu Kraft und Leben
Agni, du Varuṇa, du König Mitra!
Ganz mütterlich, o Aditi! beschirm ihn,
Allgötter ihr! daß hochbetagt er werde."

Wiederum, wenn der Knabe die erste feste Nahrung verkostet (annaprâśana), die man so auswählt, daß, je nachdem es Fleisch von der Ziege oder vom Rebhuhn oder Fisch oder Reis mit Butter ist, bestimmte Wünsche für das Kind sich erfüllen sollen, desgleichen, wenn ihm zum ersten Male die Haare geschnitten werden (cûḍâkarman) oder der Bart geschoren wird (godânakarman, keśânta), sind ebensoviele Anlässe zu segenbringenden Ceremonien (Śâṅkh. 1, 27 ff.). Die offiziellen Gṛhya-Sûtras lassen es dabei bewenden. In Wirklichkeit aber begnügte man sich damit nicht, und wer die Mühe nicht scheut, das reiche Arsenal von Zauber-, Beschwörungs-, Segens- und Sühnesprüchen des AV. an der Hand des Kauśika-S. zu durchmustern, wird noch manches Stück finden, das an Scenen im Kindesleben anknüpft. Für das Kommen der beiden ersten Zähne z. B. schreibt das Kauś. S. (46, 43) als prâyaścitta oder Sühne vor AV. 6, 140:

1. „Hervorgebrochen ist ein Paar,
das Vater, Mutter, fressen will!
Dies Zahnpaar, Herr des Segensspruchs,
du, Wesenskenner, mache zahm!

2. Eßt nur den Reis, die Gerste eßt,
auch Bohnen und den Sesam noch,
Das ist der Teil für euch bestimmt
zum Leckermahl; verletzet nicht!

3. Vereint geladen ist es sanft
und bringt es Glück, das Zähnepaar;
Wo anders hin wend sich dein Graus,
du Zähnepaar! Verletzet nicht!"

3. Als eine „alte Sitte" (dharma purâṇa) verkündet AV. 18, 3, 1 die Erwählung der Welt des (gestorbenen) Gatten (patiloka) und das Sterben der Frau mit dem Dahingegangenen (preta). Das Kauś. S. (80, 44) und die AV.-Paddhati (Texterklärung) bezeugen dies auch ihrerseits. Nichtsdestoweniger verlor sich dieser Brauch in manchen Gegenden, und fand anstatt der Leichenverbrennung auch die Bestattung in der Erde Aufnahme. Dafür kann man sich auf 3 Verse in ṚV. 10, 18 berufen, nämlich vv.

Digitized by Google

10—12, welche bei der Einsenkung der Leiche in die Erde gesprochen wurden und anders keinen Sinn haben würden:

„So nahe dich zur mütterlichen Erde, 78
Sie öffnet sich zu gütigem Empfange,
Umfaßt den Frommen zart wie eine Jungfrau.
Sie schütze fortan dich vor dem Verderben.

Du Erde, thu dich auf, sei ihm nicht enge,
Damit er leicht eingeh', an dich sich schmiege;
Bedeck ihn wie die Mutter, die
Den Sohn in ihr Gewand verhüllt.

Geräumig sei und fest die Erdenwohnung,
Von tausend Pfeilern sei sie wohl getragen,
Von nun an hast du hier dein Haus und Wohlstand.
Dir bleibe allezeit die sich're Stätte."

Im Laufe der Zeit indes gewann gerade in der brahmanischen Kulturwelt nicht blos die Leichenverbrennung überhaupt die Oberhand (Zeugen hierfür sind u. a. auch die Upanishaden), sondern es ward auch die Witwenverbrennung zum Gesetz erhoben, wofür man, da der ṚV. über diesen Gebrauch im übrigen Schweigen beobachtet, eine Stelle in jenem Lied (**10**, 18), das der Grablegung (vgl. darüber u. a. auch AV. **18**, 2, 25) das Wort redet, absichtlich oder unabsichtlich fälschte.

In v. 7. heißt es daselbst im letzten Pâda: â rohantu janayo yonim agre „es besteigen die Weiber (gemeint sind die Weiber, die angesichts des Toten die Witwe salben und schmücken für ihren Wiedereintritt in die Welt des Lebens v. 8) die Stätte (wo der Tote aufgebahrt ist) zuerst". Aus agre machte man agneḥ und erhielt so richtig den Sinn: es besteigen die Ehefrauen die Stätte des Feuers (den Scheiterhaufen). Die Gṛhya-Sûtras, soweit sie die Totenbestattungsceremonien angeben (Âśv. **4**. 1 ff.; Pâr. **3**, 10), übergehen die Witwenverbrennung, wohl aber schreiben sie für alle über 8 Jahre (dem Zeitpunkt der sog. „Einführung" s. Kap. XI) die Verbrennung vor und finden sich mit den oben angeführten Versen des ṚV. (**10**, 18, 10—12) in der Weise ab, daß sie dieselben beim Vergraben der Gebeine, dem Schlußakte des ganzen Ritus, recitieren lassen.

Die Leichenstätte (śmaśâna) sowohl für das Verbrennen des Leichnams als für das Begräbnis der Gebeine wird alsbald, nachdem der Sterbefall bekannt geworden, zugerüstet, wobei Weiber mit aufgelösten Haaren beteiligt sind (Kauś. S. **84**, 10). Dorthin bringt man zunächst das Opferfeuer und die Opfergeräte des Verstorbenen, und darauf tragen alte Leute in ungrader Zahl die Leiche hinaus, der man zuvor die Haupt-, Bart- und Körper-

Digitized by Google

haare und die Nägel abgeschnitten. Die Verwandten gehen hintendrein, die älteren vor den jüngeren, mit aufgelösten Haaren und die Opferschnur (yajñopavîta, sonst von der linken Schulter zur rechten Hüfte getragen) um den Leib geschlungen. An der Leichenstätte angekommen, besprengt der Offiziant dieselbe mit Wasser zur Beschwörung der bösen Geister mit dem Spruch (ṚV. **10**, 14, 9):

„Fort und hinweg! enthebet euch von hinnen!
Die Väter schufen diesen Ort dem Toten.
Yama verleiht ihm diese Ruhestätte,
Die Tag und Nacht benetzt mit Wasserspenden."

Der Scheiterhaufen wird nun errichtet und die Leiche darauf gestellt, während sich am nördlichen Ende davon die Witwe niedersetzt (oder niederlegt), welche dann herabgeführt wird mit den Worten (nach Hillebrandt ursprünglich dem Ritual des Menschenopfers angehörig):

„Erheb' dich, Weib, zur Welt des Lebens!
Bei einem Toten liegest du; komm her!
Der sich vermählte dir, dich freite,
Hier deines Gatten Gattin wardst du" (ṚV. **10**, 18, 8).

War der Verstorbene ein Krieger, so wird alsdann der Bogen von der Leiche herabgenommen und dazu der Vers (ṚV. **10**, 18, 9) gesprochen:

„Den Bogen nehm' ich aus der Hand des Toten,
Für uns zum Schutz, zum Ruhme und zum Trutze.
Du bleibe dort, wir bleiben hier als Helden,
In allen Kämpfen schlagen wir die Feinde."

Der Bogen selbst wird zerbrochen und auf den Scheiterhaufen geworfen. Der Tote aber erhält in beide Hände je einen der kleineren Opferlöffel (juhû und upabhṛt), und zu seiner Rechten legt man das Opferschwert (sphya) und zur Linken die Feueropferlöffel (agnihotrahavanî), auf seine Brust den größten der gewöhnlichen drei Opferlöffel (dhruvâ), auf seinen Kopf die Schalen und auf seine Zähne die Preßsteine u. s. w. Wenn ihm die Tierfetthaut (Omentum, vapâ) als Decke auf das Antlitz gelegt wird, spricht der Offiziant:

„Nimm von den Kühn die feuerfeste Rüstung,
Umhülle dich mit ihrem Fett und Marke,
Daß nicht der wilde flammenfrohe Agni,
Der Wüt'rich rings versengend dich umfange" (ṚV. **10**, 16, 7).

Digitized by Google

Ebenso, wenn dem Toten die Nieren (des Opfertieres) in die Hände gegeben werden:

„Auf rechtem Pfad entflieh den beiden Hunden,
Saramâs Brut, den bleichen, den vieräugigen:
Dann wandle weiter zu den weisen Vätern,
Die sich mit Yama froh vereint ergötzen" (ṚV. **10**, 14, 10).

Glied um Glied wird das Opfertier verteilt und auf die entsprechenden Glieder des Toten gelegt, eine Sitte, die übrigens von Kâtyâyana (**25**, 7, 35) mißbilligt wird, und währenddem das Prâṇitagefäß mit Wasser gebracht wird, kommen die Verse zur Recitierung:

„Agni, zertrümmre nicht die heil'ge Schale,
Die lieb den Göttern und den hohen Vätern,
Die Schale, welche ein Pokal den Göttern.
Unsterbliche in ihr sich Labsal trinken" (ṚV. **10**, 16, 8).

Indem darauf die 3 Opferfeuer angezündet werden, und diese gleichzeitig den Leichnam ergreifen, was als besonders gutes Omen gilt, erreicht die Stimmung ihren Höhepunkt, wie die dabei vorgetragenen Verse zu verstehen geben, z. B. ṚV. **10**, 14, 7 f.:

„Geh hin, geh hin auf jenen alten Pfaden,
Worauf der Vorzeit Väter heimgegangen!
Yama und Varuṇa den Gott du schauest,
In ihrer Seligkeit die beiden Fürsten.
Dort finde unsre Väter, dort den Yama
Und dort der Tugend Lohn im höchsten Himmel,
Zur Heimat kehre aller Mängel ledig,
Nimm an den Körper neu in Kraft erblühend."

Oder **10**, 16, 3 f.: 79

„Zur Sonne geh das Aug', zum Wind der Atem, (vgl. AV. **18**, 2, 26)
Zum Himmel geh, zur Erde auch, wie's recht ist!
Geh zu den Wassern, wenn es dir bestimmt ist;
Setz zu den Kräutern dich mit deinen Gliedern.
Das ew'ge Teil; wärm es mit deiner Wärme!
Mög' deine Glut, mög' deine Flamm' es wärmen!
O Jâtavedas (Agni), wenn dir freundlich Wesen,
So trag's hinauf zur Welt der Frommen!"

Die Klageweiber mit aufgelöstem Haar tanzen um den Scheiterhaufen, schlagen dabei an ihre Brust und brechen in laute Klagen aus (AV. **12**, 5, 48; vgl. **14**, 2, 59 ff.; auch sonst). Sobald das Feuer den Leichnam verzehrt hat, gießt man Wasser darauf, um es auszulöschen, und legt sodann gewisse Wasserpflanzen und außerdem einen Frosch darauf, den Repräsentanten des Lebens in den Wassern, der verhindern soll, daß das Feuer wieder von

Digitized by Google

neuem entflammt. Nach Kauṣ. S. **82**, 26 verwendet man dabei die folgenden Sprüche (AV. **18**, 3, 6. 60 = ṚV. **10**, 16, 13. 14 = TÅr. **6**, 4, 1, 2. 3):

„Den du verbrannt hast, Agni, lösche wieder!
Kiyambhû wachse da, Vyalkaṣâ, Ṣâṇḍûvâ!
O kühle kühlheitsvoll, o nasse voll der Nässe,
Froschweibchen sei mit dir, lösch aus dies Feuer!"

(Die „kühle" oder Abkühlung, die „nasse" oder Nässe bringende Pflanze ist eine der zuvor genannten. So spielt auch die Durvâ-Blume im Feuerzauber eine Rolle; vgl. ṚV. **10**, 142, 7. 8; AV. **6**, 106, 1—3).

Endlich, nachdem der Vers (ṚV. **10**, 18, 3) aufgesagt ist:

„Die Lebenden, sie kehrten von den Toten;
Es sei uns heilvoll heut' das Götteropfer;
Wir gehen fort zum Tanze und zum Spiele,
Wir, die ein längeres Leben noch genießen."

wenden sich alle linksum und gehen fort, ohne zurückzuschauen, die jüngeren vor den älteren, indem die letzten im Zuge mit einem Ṣamî- oder Kudî-Zweig die Fußspuren eines Stieres, der den Tod vorstellt, auslöschen (vgl. Sâyaṇa zu TÅr. **6**, 10, 2): ein Brauch, der sowohl dem ṚV. (vgl. **10**, 18, 2), als auch dem AV. (vgl. **12**, 2, 29; und dazu Kauṣ. **71**, 19 f.; **80**, 33 ff.; **86**, 22 f.) nicht unbekannt ist. Kommen sie auf ihrem Heimweg an ein stehendes Wasser, so tauchen sie einmal unter und gießen, während sie den Geschlechtsnamen und den Eigennamen des Verstorbenen nennen, eine handvoll Wasser aus und legen alsdann andere Kleider an. Ist es noch zu früh, um nach Hause zu gehen, wo sie erst gegen Abend oder mit hereinbrechender Nacht ankommen dürfen, so setzt man sich zusammen an einen sauberen grasbedeckten Platz und vertreibt sich die Zeit mit Erzählen von Geschichten (Pâr. Gṛh. S. **3**, 10, 22). Zu Hause haben sie dann außerdem noch besondere rituelle Observanzen einzuhalten.

Nach dem zehnten Tithi oder lunarem Tag, vom Tode an gerechnet, und zwar an einem ungraden in der dunklen Mondmonathälfte unter einem (einzigen) Nakshatra (Mondhause) werden die Gebeine gesammelt. Dreimal umwandelt der Offiziant die Stätte der Bestattung (ṣmaṣâna) und besprengt sie mit Milch und Wasser, dabei sprechend:

„O bleiche Erd' mit bleichem Laub, o segensreiche Segnerin,
Vermähle dich mit Regenguß, erheitre diesen Feuerbrand!" (ṚV. **10**, 16, 14)

Alsdann werden die Gebeine in die Urne gelegt, diese selbst aber

Digitized by Google

wird in eine Grube gebracht, wobei man jene Bestattungsverse (s. S. 185) recitiert und schließlich, wenn der Deckel daraufgelegt wird:

„Ich stemme dir die Erde ab und lege,
Ohn' daß du's fühlst, auf's Haupt dir diesen Deckel.
Die Väter mögen diesen Hügel wahren,
Und Yama dort dir eine Stätte schaffen" (RV. **10**, 18, 13).

Hieran schließt sich ein Sühnopfer (prâyaścitta) an, auf dessen Beschreibung wir jedoch verzichten müssen.

4. Solcher Sühneceremonien giebt es eine große Menge. Wenn das Hausfeuer unversehens verlöscht (Śâṅkh. Gṛh. S. **5**, 1, 8), wenn ein Unglücksvogel (Taube oder Eule vgl. ṚV. **10**, 165, 4; **7**, 104, 17; AV. **7**, 64) sich auf dem Hause niederläßt, bei bösen Träumen (duḥsvapna vgl. ṚV. **10**, 164), schlimmen Vorzeichen (arishṭa, adbhuta) u. dgl., oder wenn man nachts den Ruf einer Krähe hört, bei Krankheiten und wenn ein Pfosten Schoßen ansetzt oder ein Topf zerbricht (Śâṅkh. 5, 1, 5f.; 8; 10 f.), beeilt man sich eine Sühnespende darzubringen oder eine Formel herzusagen, um dem Unglück vorzubeugen (vgl. ṚV. **2**, 42, 3). Auch wenn man zufällig niesen oder gähnen muß oder Ohrenklingen hat (Âśv. Gṛh. S. **3**, 6, 7), oder einem etwas in's Auge kommt (Gobh. Gṛh. S. **3**, 3, 34), oder Vogelsdreck oder dgl. unerwartet auf den Kopf gefallen ist (was Glück bedeutet; Hir. Gṛh. S. **1**, 16, 5 ff.), wehrt man sich durch Sprüche dagegen oder bedankt sich dafür. Hat man sich am Morgen verschlafen, so daß die Sonne bereits aufgegangen war, bevor man erwachte, so hält man an diesem Tag Fasten und Stillschweigen, oder, wenn man den Sonnenuntergang verpaßt hat, die Nacht hindurch (l. c. **1**, 16, 14 f.). Das Berühren eines Opferpfostens muß vermieden und, wenn es trotzdem vorgekommen ist, gesühnt werden (l. c. 16). Machen Bienen in einem Hause Honig oder entsteht darin ein Ameisenhaufen, saugt eine Kuh an einer andern u. dgl., so sind dies so bedenkliche Portenta, daß eine größere Sühneceremonie dafür notwendig erscheint (l. c. 17, 5 f.). Ist jemand in üblen Ruf gekommen oder eines Unrechts verdächtig, so hat derselbe einen Sühneakt vorzunehmen, der abgesehen von der Recitation gewisser (AV.-) Verse im Genuß einer bestimmten Brühe und im Tragen eines Amulets (einer Axtspitze) besteht (vgl. Kauṣ. S. **46**, 1—3 und dazu Dârila). Das Amulet soll vielleicht die üble Nachrede abschneiden, wie die Axt gebraucht

Digitized by Google

wird, einen Baum zu fällen oder dgl., und die ganze Prozedur hat, wie es scheint, den Zweck, dem Betreffenden wieder zu einem guten Leumund zu verhelfen.

Verwandt mit dem Prâyaścitta ist die „svastyayana“ genannte Ceremonie, sei es nun ein Segenswunsch oder ein Segen verheißendes Mittel. Um einem einen guten Aus- und Eingang zu wünschen, bediente man sich (nach Ait. Br. 3, 26, 1) des Spruches: pra und â (preti ceti ceti). Will man einen Fluß überschreiten, so wirft man drei handvoll Wasser gegen den Strom, in die Höhe aber, wenn die Reise über ein stehendes Gewässer geht (Śâṅkh. Gṛh. S. 4, 14, 1 ff.), und murmelt dem Schiff, das man besteigt, eine Formel zu (Pâr. 3, 15, 10 f.). Insbesondere ist es Gott Rudra, den man auf allen Wegen und Stegen fürchtet und darum zu besänftigen sucht (l. c.). Kein Wagen, Elefant, Roß, Kamel oder Esel darf als Beförderungsmittel benutzt werden, ohne daß zuvor der Segen darauf herabgerufen worden (Pâr. 3, 14 f.; Âśv. 2, 6).

Soviel auch von dieser Spruch-Gattung die Gṛhya-Sûtras enthalten, so reichen sie doch nicht im entferntesten, was Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit der Sammlung betrifft, an den AV. und das Kauś. S. heran. Gar mancher alte Brauch ist uns hierdurch überliefert worden. Nicht bloß der Schlachtsegen, von dem unter Heranziehung von ṚV.-Versen (vgl. 10, 173 f.) auch Âśv. Gṛh. S. 3, 12 ein Beispiel liefert, findet sich darin vertreten (AV. 3, 2), sondern auch die Weihe des Feuers, das dem Heere vorangetragen wurde (3, 1), und die Anpreisung der Aśvattha-Mistel zur Feindevernichtung: „Fort treiben wir sie von hier mit dem Zweig des Aśvattha-Baumes“ (3, 6, 8). Überall führt uns die AV.-Litteratur in's altindische Leben und Wesen, in die eigentliche Volksseele ein.

Wie alle Schritte und Unternehmungen der Menschen, so brauchen natürlich auch die Stätten, wo die Menschen wohnen oder ihr Vieh unterbringen, und erst recht die Feldfrüchte Segen oder, was dasselbe bedeutet, Freisein von bösen Geistern und ähnlichen Plagen. Unsere früheren Mitteilungen hierüber (s. S. 172 ff.) vervollständigend, reihen wir hier noch ein paar bezeichnende Stellen aneinander. Zunächst aus einem Haussegen (AV. 9, 3, v. 22 f.):

„Zur Einkehr lädst du, thust kein Leids,
So halt ich Einkehr in dir, Haus.
Das Feuer hältst und Wasser du,
Der heil'gen Handlung Element.

Digitized by Google

Dies Wasser, das dem Siechtum fremd,
Dem Siechtum feind ist, bring ich her.
Ich ziehe in die Wohnung ein
Samt Agni, dem Unsterblichen."

Aus einem Stallsegen (AV. **3**, 14, 6):

„Anhänglich séid an mich als Herrn, ihr Kühe;
Der Kuhstall hier, er ist für euch gedeihlich;
Der Güter Wachstum mehr' euch, und wir wollen,
Mit euch fortlebend, treulich euer warten."

Ein Wettersegen (AV. **7**, 11):

„Du, dessen Donner weithin schallt, deß Lichtglanz,
Ein göttlich lehrer, dieses All durchdringet,
O Gott, schlag mit dem Blitz nicht uns're Saaten,
Und schlage sie nicht mit der Sonne Strahlen!"

Ein Segen über die Gerste (AV. **6**, 142):

1. „Streb' in die Höh' und werde dicht
Kraft deiner Fülle, Gerstenfrucht!
Zersprenge die Gefäße all:
Nicht schlage dich des Himmels Strahl!
2. Wo als der Gottheit, die uns hört,
Dir Gerste unser Gruß ertönt,
Da streb' empor, dem Himmel gleich,
Sei unerschöpflich wie das Meer!
3. Was aufgesetzt ward, was gehäuft
An Frucht, laß unerschöpflich sein;
Die Spendenden sei'n unerschöpft
Und unerschöpflich, wer's genießt."

5. Von den „Segenssprüchen" wenden wir uns zu den „Besprechungen" und „Zaubersprüchen".

Das Unheimliche in weitestem Umfang unterliegt dieser Art von Formeln. Nirgends ist man vor ihm sicher. Von allen Seiten umgiebt es den Menschen und treibt ihn in seiner Angst zur verzweifelten Gegenwehr. Zwei Mittel helfen ihm dabei, die Formel, denn „wen man erkannt und angeredet hat, der schadet nicht" (Śat. Br. **9**, 1, 1, 17), und das Amulet.

Als Amulet (maṇi) konnte alles Mögliche dienen. Vielfach war es eine Pflanze, wie der Jaṅgiḍa (AV. **2**, 4; **19**, 35), der Parṇa (oder Palâśa **3**, 5), der Varaṇa (**6**, 85; **10**, 3), der Sraktya (**2**, 11), der Udumbara (**19**, 31), der Kushṭha (**19**, 39) u. s. w. Oder es war ein Stückchen Gold (AV. **1**, 35, 2; vgl. Śat. Br. **3**, 3, 2, 2), Blei (sîsa AV. **1**, 16; **12**, 2, 19 f.; VS. **23**, 37; Śat. Br. **5**, 1, 2, 14), ein Paar Kṛshṇala-Beeren (Kauś. S. **11**, 19), ein Stück

Digitized by Google

Holz (AV. 6, 85, 1) und dgl. Auch Schlangenhäute (zum Schutz gegen Weglagerer) finden wir dazu verwendet (AV. 1, 27, 1). Man hängte sich das Amulet an einer Schnur um den Hals (1, 29, 1. 804; 3, 6, 1; vgl. Kauṣ. S. 48, 3), daher auch sein Name maṇi, oder hielt es, während man den Spruch hersagte, in der Hand (vgl. 3, 6), oder steckte es an den Arm (2, 27, 3). Der Spruch durfte wenigstens insoweit nie fehlen, als durch ihn die Wirkung des Amulets bestimmt wurde, mochte dies nun einmal für allemal geschehen oder jedesmal, wenn man von dem Amulet Gebrauch machte. Symbolische Handlungen begleiteten gelegentlich die Worte. Diese aber mussten fehlerfrei ausgesprochen werden, wenn anders sie ihre Wirkung nicht verfehlen sollten. Ob dabei die Götter angerufen werden, ist Nebensache. Man that dies oft genug, aber keineswegs immer, sondern beschwor auch mitunter das dämonische Wesen selbst durch direkten Appell an den unheimlichen Plagegeist (vgl. 6, 20, 2). Der Schwerpunkt ist in den Spruch als solchen, bezieh. in denjenigen verlegt, der den Gegenzauber vornimmt (Atharvan), dagegen hängt die Wunscherfüllung ganz und gar nicht mehr ab von der etwa angerufenen Gottheit. Vor dieser verbeugt man sich höflich, allein ob sie will oder nicht, es geschieht doch, was der Spruch beabsichtigt. Varuṇa z. B. ist ein hoher Herr, und sein Zorn ist zu fürchten. Sünder verfallen ihm, aber mag einer auch noch soviel gesündigt und sich zur Strafe eine Krankheit (Wassersucht? vgl. AV. 4, 16, 7) zugezogen haben, der Spruch (bráhman) befreit ihn unfehlbar aus der Gewalt des „Gewaltigen“ (AV. 1, 10). „Wenn dich bezaubert hat ein Mann, ein Bekannter oder ein Unbekannter, Lösung und Befreiung, die beiden spreche ich dir zu durch (mein) Wort (vâcâ vadâmi te). Wenn du (etwas) zu Leid gethan, geflucht hast einer Frau oder einem Manne aus Bethörung, Lösung und Befreiung, die beiden spreche u. s. w. Wenn du durch Sünde (enas), gegen die Mutter begangen oder gegen den Vater begangen, da liegst, Lösung und Befreiung, die beiden spreche u. s. w.“ (AV. 5, 30, 2—4). Mag man immerhin, da hier auf eine durch Sündenschuld hervorgerufene Krankheit angespielt wird (vgl. AV. 1, 25, 3), an Gebet (und Opfer) denken, das diese Schuld und ihre Folgen tilgen soll, einerlei, der Erfolg kann unter keinen Umständen ausbleiben. „Fürchte nicht! Du wirst nicht sterben. Langlebend mache ich dich. Hinwegsprach ich die

Digitized by Google

Krankheit dir aus den Gliedern, die Gliederschmerz verursachende" (l. c. 8). So glaubte der Spruchkundige den Gott vollkommen in seiner Gewalt zu haben, ja, das Opfer gestaltete sich vielfach selbst zu einem Zauber, und einer der gewöhnlichen Kniffe war, an der Stelle, wo der Gegner oder Nebenbuhler ein Opfer darbrachte, valagâs, d. i. Knochen, Nägel, Haare, Staub von den Füßen und dgl. m., die man in ein Säckchen einnähte, zu vergraben, um dadurch den Opfererfolg zu vereiteln (Śat. Br. 3, 5, 4, 2 ff.; TS. 6, 2, 11). Der opfernde Teil, der die List ahnte, war darum bemüht, das Zaubermittel (kṛtyâ) wieder auszugraben und es auf diese Weise wirkungslos zu machen (l. c.; VS. 5, 23). Aber auch abgesehen hiervon kam es nicht selten vor, daß gleichwie in der Legende Götter und Dämonen (Asuras) sich durch Opfer den Vorrang streitig machten (s. S. 105), so auch in der Wirklichkeit die Menschen mit ihren Opfern bei den Göttern einander den Rang abliefen. Wer das zauberkräftige Wort kannte, der hatte gewonnen, vorausgesetzt, daß er auch die schlimmen Folgen eines gegnerischen Opferdienstes abzuwehren verstand. In eine derartige Situation will uns anscheinend folgendes Gebet (AV. 7, 70) versetzen:

1. „Wenn jener auch mit Herz und Wort,
Mit Guß und Formel Opfer spendet,
So soll doch Tod mit Untergang vereint
Sein Opfer schlagen, eh' es sich vollendet.

2. Es sollen Hexen, Tod und Teufel,
Ja die durch Trug die Wirkung rauben,
Auf Indras Wink sein Schmalz die Götter schütteln,
Nicht möge das geraten, was er opfert.

4. Rückwärts die beiden Arme dir
Und deinen Mund bind' ich dir zu,
Und mit des Gottes Agni Zorn,
Damit zerstör' ich deinen Guß.

5. Zurück ich bind' die Arme dir
Und deinen Mund bind' ich dir zu,
Und mit des graus'gen Agni Zorn,
Damit zerstör' ich deinen Guß."

Weisheit und Gegenweisheit" (bodhapratibodhau) — Zauber und Gegenzauber — erscheinen daher einmal (AV. 5, 30, 10) als zwei Ṛshi (Seher), die bei Tag und Nacht das Leben des Menschen beschirmen.

In der Entwicklung des indischen Opfergedankens war die Verquickung desselben mit der Zauberei (abhicâra) eine ganz

Digitized by Google

folgerichtige. Doch hielt man diese Art von Magie für erlaubt und in Ordnung. Der Sieg gehörte dem Stärkeren, d. h. dem Opfermächtigeren, und „heute mir, morgen dir", mochte der Sieger in diesem Opferwettstreit denken, denn eine gewisse ausgleichende Gerechtigkeit lag immerhin darin, daß hüben und drüben die Waffen annähernd die gleichen waren. Mit ungleichen Waffen und darum schon mehr gefürchtet war dagegen der Kampf, wo Wesen von mehr als menschlicher Kraft und gewöhnliche Menschenkinder einander gegenüber standen. Erstere unterschieden sich selbst wieder in Menschen, die anderer ehrlicher Leute Leben und Eigentum heimlich beschädigen, in Tiere, die etwas Unheimliches in ihrem Wesen oder Äußeren haben, und in Dämonen.

6. Die Hexen männlichen und weiblichen Geschlechts (yâtudhâna und yâtudhânî AV. 1, 28, 1 ff.; vgl. 8, 1; 5, 14, 6; ṚV. 7, 104, 24) sind leibhaftige Menschen, denen man es jedoch zutraut, daß sie durch „Verfluchung" (ṣapanena AV. 1, 28, 3) oder „böser Blick" (AV. 2, 7, 5) Unglück über denjenigen bringen, dem sie übelwollen. Sie können Kinder auffressen, Menschen und Tieren Schwindsucht anzaubern (AV. 1, 28, 3; ṚV. 7, 104, 10), den Kühen die Milch entziehen (vgl. ṚV. 10, 87, 18), Felder, Rinder und Menschen behexen (AV. 4, 18, 5) u. dgl.

In den Ruf der Hexerei kam man sehr leicht. Man brauchte nur etwas „unverdientes" Glück und einen „guten Freund" zu haben, dem dies zu Herzen ging, und ehe es sich einer versah, war er zum yâtudhâna gestempelt. Glücklich, wem dann noch Glauben geschenkt ward, wenn er sich verheißen und verschworen, kein yâtudhâna zu sein; allein schon dies ist höchst lehrreich, daß es ein Vasishṭhide, der Verfasser von ṚV. 7, 104 gewesen, der zu diesem Mittel, sich vom Verdacht der Hexerei zu reinigen, greifen mußte: „Möge ich heute noch sterben, wenn ich ein yâtudhâna bin, oder wenn ich das Leben eines Mannes gebrannt habe; aber auch der möge 10 Männer (Heldensöhne) verlieren,
81 der mich fälschlich einen yâtudhâna genannt hat" (v. 15). Oftmals wird es hier wie auch bei anderen schweren Vorwürfen eines Ordale bedurft haben, um dieselben zurückzuweisen (vgl. ṣucir asmi ṚV. 7, 104, 16) und darzuthun, daß man ein Mensch wie andere Menschen und kein yâtudhâna sei. Die Erbitterung gegen die Hexen, die aus Stücken wie ṚV. 7, 104 und AV. 1, 7; 8; 28

Digitized by Google

spricht, ist einer solchen Annahme jedenfalls nicht ungünstig, und die Flüche und Verwünschungen, die auf die ganze Hexensippschaft (vgl. ṚV. 7, 104; AV. 4, 18, 7) gehäuft werden, sind von einer Schärfe, daß sie uns ohne gelegentliche Ausbrüche einer Lynchjustiz keinen rechten Sinn zu haben scheinen. Möglicherweise wird man die Gottheit angerufen haben, den Stein auf die Hexen zu werfen (l. c. v. 19), aber auch kein Bedenken getragen haben, jene, die als Zauberer und Hexen überwiesen waren, zu Tode zu steinigen, sie in den tiefsten Abgrund zu verwünschen (l. c. v. 16) und, wenn es darauf ankam, sie auch selber hineinzustürzen.

Es ist zu beklagen, daß die „Rechtsbücher" (Dharma-Sûtras) das Kapitel über Magie gar zu stiefmütterlich behandeln, sie einfach bloß verbieten und als eines Ariers unwürdig bezeichnen (vgl. Gaut. 25, 7; Âp. 1, 9, 26, 7; 10, 29, 15; Baudh. 2, 1, 2, 16). Die „Bußen" dafür sind auffallend gering, so daß wir allen Grund haben, die „Besprechungen", auf welche hier angespielt wird, für eine ziemlich unschuldige Sorte von Zauberei zu halten und von den Praktiken, die den yâtudhânas zur Last gelegt wurden, zu unterscheiden. Sogen. Hexenproben indes kamen vor (AV. 1, 7; 8) und bestanden wahrscheinlich in einem Opferorakel, durch welches die Schuldigen sich selbst verraten mußten, d. h. man sah diejenigen für schuldig an, auf welche das Orakel hindeutete. Zu dem Ende scheint der Opferer aus gewissen Zeichen und Vorgängen am Opfer den Betreffenden, „der es gethan", herausgelesen und darauf Agni, dem Feuer übergeben zu haben, so daß also wenigstens eine symbolische Verbrennung erfolgte (vgl. AV. 1, 7, 4: bravîtu sarvo yâtumân ayam asmi iti etya; 8, 1: ya idam strî pumân akar iha sa stuvatâṃ janaḥ; vgl. 4, 18, 6). Durch diese Prozedur glaubte man den Schädiger selbst vernichtet zu haben. Wem nun an seinem guten Namen etwas lag, der wird wohl auch, wenn nötig, um den Verdacht und Vorwurf der Hexerei nicht auf sich sitzen zu lassen, ein Ordale nicht gescheut haben.

Unschuldsproben dieser Art reichen bei den Indern in ein hohes Altertum hinauf, obschon weder der ṚV. noch der AV. ein unverdächtiges Zeugnis für dieselben enthält, da, wie die Behandlung von AV. 2, 12, 1 ta iha tapyantâṃ mayi tapyamâne „die sollen hier glühen, wenn mich (Zornes-) Glut verzehrt" im Kauṣ. S. (47, 12) zeigt, auch diese mitunter für das Ordalienwesen angezogene Stelle von der Verwünschung eines Gegners, der das Opferwerk stört, und nicht von einem Feuerordale redet. Ihre gesetzliche

Digitized by Google

Normierung in den Dharma-Sûtras aber verhalf bloß einem alten Brauche zu offiziellem Ansehen, auf welche Fälle hingegen das eine oder andere der 7 oder 9 Ordalien, die das „Recht" kennt, anzuwenden war, erfahren wir daraus nicht. Und doch ist gewiß, daß sich durch das Herkommen auch die Beziehung derselben zu bestimmten Anklagen herausgebildet hatte. So hören wir (vgl. Chând.-up. 6, 16), daß die Schuld oder Unschuld eines Diebes durch das Tragen einer glühenden Axt festgestellt wurde. Unmittelbar an unsere Frage, ob auch der Vorwurf der Hexerei unter Umständen ein Ordale nötig machte, führt eine Nachricht heran, die sich Pañc. Br. 14, 6, 6 findet. Hiernach hat einmal der Kaṇvide Medhâtithi einem andern Kaṇviden namens Vatsa die brahmanische Abstammung abgesprochen. Vatsa brachte, anstatt die Beschuldigung zurückzuweisen, ein Feuerordale in Vorschlag, um zu ermitteln, wer von ihnen beiden das größere Recht auf den Namen und die Ehren eines Brahmanen habe, und durchschritt das Feuer, ohne daß ihm ein Haar verbrannte. Die Vermutung dürfte daher doch nicht völlig grundlos sein, daß vielleicht gerade Feuerordalien dazu ausersehen waren, den echten vom vermeintlichen yâtudhâna zu scheiden, oder, was das Gleiche besagt, den guten vom bösen Zauber.

Der gute Zauber, der mit Spruch- und Bannformeln operiert, schleudert den bösen Zauber auf seinen Urheber zurück.

„Geh wie der Sohn zum Vater hin,
Beiß wie die Viper, die man tritt;
Wie sich der Flüchtling heimwärts kehrt,
Kehr, Zauber, um zum Zauberer!

Helft, Erd' und Himmel! daß er flieg
Gerader auf ihn als ein Pfeil,
Den Zauberer gleich einem Wild
Ergreif sein Zauber wiederum!

Wie's Feuer widerstrebe er,
Wie's Wasser folge er dem Zug,
Flugs roll zurück zum Zauberer
Der Zauber wie ein Wagenrad!" (AV. 5, 14, 10 ff.)

Ferner (AV. 2, 24):

„Ṣerebhaka! Ṣerebhaka! Zurückgehen sollen eure Zauber! Zurück der Schuß, ihr Kimîdin! (vgl. ṚV. 7, 104, 2)
Von wem ihr stammt, den fresset! Wer euch entsandt, den fresset! Euer Fleisch fresset!

Wuchtig fallen Hiebe nach allen Seiten, wenn es gilt, die verfluchten Hexen, die in allen möglichen grauenhaften Gestalten auftauchen, und sich nachts in Vögel und Irrlichter verwandeln (ṚV. 7, 104, 18. 22; AV. 4, 37, 10), aus ihrem letzten Schlupfwinkel zu vertreiben (AV. 1, 8, 4). Die buntfarbigen Namen, die dabei auf's Tapet gebracht werden, sind offenbar von der Furcht

Digitized by Google

eingegeben, es möge dem Unhold gelingen, wenn unerkannt und unbenannt, auch wieder von neuem zu schaden. Darum kargte man in diesen Sprüchen am wenigsten mit Namen.

7. In die Klasse unheimlicher Tiere, die dann auch leicht einen dämonischen oder hexenartigen Typus bekamen, traten für die Inder jener Zeiten Würmer, Skorpionen und Schlangen (vgl. AV. 2, 31 f.; 5, 23; 7, 56; 6, 56), Wölfe, Tieger und Katzen (vgl. AV. 4, 3; 1, 18). Da diesen allen auf die nämliche Weise, durch das „Wort" (vâc) der Prozeß gemacht wird, wie bei den menschlichen Zauberern, so mußten sie auch für selbständige Inhaber von allerhand verderbenbringenden Zauberkräften gegolten haben, und nicht für bloße Werkzeuge in der Hand böser Menschen oder böser Geister. Die schädlichen Wirkungen, die von diesen Tieren ausgingen, waren bei allen (außer etwa bei den Katzen) recht offenkundig, zumal in einem Lande wie Indien. Wenn die Schlangen ungeachtet ihrer dämonischen oder wenigstens heimtückischen Natur (devajanâḥ) mit unverkennbarem Respekt behandelt werden (AV. 6, 56, 2), so paßt dies nicht übel zu einem früher bereits erwähnten Verfahren (s. S. 172), wenn aber die Katzen Furcht einflößen und doch wieder ihre guten Seiten haben, die sie zur Züchtung geeignet machen (AV. 1, 18, 1, wo die „Unholdin" [arâti] zwar nicht Katze genannt, aber v. 2—4 in ihren Eigenschaften deutlich als solche gezeichnet wird), so stimmt dies ausgezeichnet zu der Thatsache, daß die Katze überall am spätesten von allen Haustieren zur Domestikation gelangte.

8. Obschon sich zwischen menschlichen und dämonischen Zauberern keine scharfe Grenzlinie ziehen läßt, indem Dämonen (rakshas) sich als „Krankheitsplagen" (amîva, graha) unter die Menschen (oder Tiere) mischen und böse Menschen (oder Tiere) sich in Dämonen mit allen Attributen derselben verwandeln, so nimmt doch gerade die Klasse der Krankheitsgeister in der altindischen Dämonologie eine eigentümliche Stellung ein. Sie sind, wie natürlich, vornehmlich im AV. zu Hause, haben sich übrigens auch ganz in Atharvanweise in die Sûtralitteratur eingeschmuggelt, z. B. in folgender Stelle aus Pâr. Gṛh. S. 1, 17, 24 f.:

„Wenn Kumâra (ein Kinderkrankheitsdämon) den Knaben angreift, bedeckt ihn der Vater mit einem Netz oder mit einem Obergewand, nimmt ihn auf seinen Schoß und murmelt: Kûrkura, Sukûrkura, Kûrkura, der Kinder

Digitized by Google

festhält. Cet! Cet! Bissiger! Laß ihn los! Verehrung sei dir, dem Sisara, Beller, Spanner! Es ist wahr, daß die Götter dir eine Gabe gegeben haben. Hast du denn gerade diesen Knaben ausgewählt? Cet! Cet! Bissiger! u. s. w. Es ist wahr, daß Saramâ deine Mutter ist, Sisara dein Vater, der schwarze und der gefleckte (Hund Yamas, des Totengottes) deine Brüder. Cet! Cet! u. s. w. Darauf berührt er (den Knaben) mit (den Worten): Er leidet nicht, er schreit nicht, er ist nicht steif, er ist nicht krank, da wir zu ihm sprechen und ihn berühren."

Das in den Liedern des ṚV. sich kundgebende Vertrauen zu den Göttern, die auch „Ärzte" sind, zu den Aṣvins und zu Rudra genügte somit nicht. Der Glaube an die Heilkraft der Wasser (der himmlischen und irdischen), den wir (ṚV. **1**, 23, 16 ff.; **10**, 9; 137, 6; vgl. AV. **1**, 4—6; 33; **6**, 24; 91, 3) frisch emporkeimen sahen, hielt den zahllosen Spezialheilmitteln keinen Stand. Formel und Brauch umzogen, unterstützt vom Volksglauben, der ein älteres Recht in diesen Dingen hatte als die priesterliche Theologie, von der Wissenschaft gar nicht zu reden, alle wirklichen und möglichen Krankheitserscheinungen mit einem bald dichter bald dünner gesponnenen Gewebe.

Das Fieber ist der Dämon Takman (vgl. AV. **1**, 25; **6**, 20; **7**, 116; **9**, 8; **19**, 39 u. s. f.; nach dem Kommentator Dârila s. v. a. jvara, Fieber), ein böser Geselle, der Kopfschmerz bereitet, immer am dritten Tag wieder kehrt (**19**, 39, 10), alle gelb macht (also richtiges Malariafieber), wie Feuer brennt, der zu seinem Bruder den Balâsa (die Geschwulst, oder Auszehrung? vgl. **6**, 14), zu seiner Schwester die Kâsikâ (den Husten) und zu seinem Brudersohn den Pâman (Hautausschlag) hat (**5**, 22, 2. 12). Gegen den bösen T. helfe, was da helfen kann. Die Götter (Agni, Soma, Varuṇa, die Âdityas) und die (vergöttlichten) Preßsteine werden gebeten, ihn zu beschwören (**5**, 22, 1). Man sucht ihn mit höflichen Worten hinauszuexpedieren (**1**, 25; **6**, 20), oder bannt ihn durch einen energischen Spruch (**9**, 8, 6), durch Heilpflanzen als Amuleten (**5**, 4; **19**, 39), oder zwingt ihn, anderswohin zu gehen. Auch manche Formeln, die Takman nicht ausdrücklich nennen, sind gleichwohl Fieberbeschwörungen. Das AV.-Pariṣishṭa (34, 7) führt unter diesem Titel nicht weniger als 19 Sprüche auf.

Hat jemand Rheumatismus in der Schultergegend, so war Vishkandha der Anstifter und ward dagegen „Blei" und das Jaṅgida-Kraut angewendet nebst dem unvermeidlichen Spruch (**1**, 16, 3; **2**, 4; **19**, 35).

Digitized by Google

Diarrhöe (**áśrâva 1, 2; 6, 44**; nach Dârila s. v. a. atisâra) heilte man, wie es scheint (vgl. **1, 2, 2**), durch Umwicklung des Leibes mit einer Bogensehne (jyâkâ), die ihn hart wie einen Stein machen sollte. Eine andere Behandlung des nämlichen Übels, wahrscheinlich ähnlich der gegen Gift, worüber Kauś. S. **31**, 26 (und Dârila) Aufschluß giebt, durch Genuß von frischem Wasser und durch warme feuchte Aufschläge, streift folgendes Spruchlied (AV. **2**, 3):

1. „Das Wässerlein, das dort herab,
   Vom Berge hoch herniederläuft,
   Das mach' ich dir zur Arzenei,
   Zur guten Arzenei du seist.
2. Dann grad' erst recht! und ob? wär'n dir
   Auch hundert Arzeneien hier,
   Davon du selbst die beste bist,
   Durchfall vertreibst und Leibesschmerz.
3. Die Asuras vergraben tief
   Den Wunderbalsam hochberühmt.
   Den Durchfall heilt die Arzenei,
   Sie heilet auch den Leibesschmerz.
4. Ameisen holen es hervor,
   Dem Meer entstammt die Arzenei,
   Den Durchfall heilt die Arzenei,
   Sie heilet auch den Leibesschmerz.
5. Der Wunderbalsam hochberühmt
   Wird aus der Erd' hervorgeholt.
   Den Durchfall heilt die Arzenei,
   Sie heilet auch den Leibesschmerz."

Das v. 4 mit „Ameisen" übersetzte Wort heißt upajîkâs und ist gleichbedeutend mit upadikâs. Von diesen sagt das TÂr. 5, 1, 4: upadikâ yatra kva ca khananti tad apo 'bhi tṛndanti „wo immer die up. (eine Ameisenart) graben, bringen sie Wasser zum Vorschein". Dasselbe wurde gegen Gift angewendet, wie AV. **6**, 100, 2 zeigt: „Mit dem Wasser, ihr upajikâs, welches die Götter für euch in trockenes Land gegossen haben, welches die Götter gesendet haben, treiben wir das Gift hinweg". Man band, wie uns Dârila belehrt, einen Klumpen von einem Ameisenhügel an den Leib des Vergifteten, gab ihm davon (von dem Wasser) zu trinken, ließ ihn seinen Mund damit spülen und strich damit, nachdem man es heiß gemacht, auf seinen Leib. Dies alles geschah unter der Recitation von AV. **6**, 100.

Zur Blutstillung legte man in Bogenform einen Verband um, der mit nassem Sand gefüllt war (**1, 17, 4**).

Bei Körperverletzungen richtete man das Zerbrochene wieder ein mittelst der Arundhatî, einer Schlingpflanze (vgl. **5**, 5) und rief dabei den Gott aller wohlthätigen Einrichtungen, Dhâtṛ an:

Digitized by Google

2. „Wenn dir zerrissen, wenn geknickt
Ein Knochen dir am Leibe ist,
Dann soll dir Dhâtṛ wieder fügen
Zusammen Glied an Glied mit Glück.
3. Zusammen sei dir Mark mit Mark
Zusammen Glied an Glied gereiht.
Es wachse dein zerbrechlich Fleisch
Zusammen und der Knochen auch.
4. Es lege sich das Mark zum Mark,
Die Haut verwachse mit der Haut.
Dein Blut, dein Knochen heile aus,
Es heile mit dem Fleisch das Fleisch.
5. Zusammen füg' das Haar zum Haar
Verbinde mit der Haut die Haut,
Dein Blut, dein Knochen heile aus,
Und was zerriß, das binde, Kraut!"

Auf Wunden wurde Urin (Menschen- oder Kuhurin, vgl. Dârila und Keṣava zu Kauṣ. S. 31, 11) gegossen. Gleichwie der Regen, den man für Rudras Harn ansah (s. S. 83 und AV. 6, 44, 3), die von den Pfeilen des Sonnengottes verwundete Erde heilt, so erwartete man denselben Erfolg auch vom wirklichen jalâsha oder jâlâsha (AV. 6, 57, 2; s. S. 83) für die Wunde, denn „dies fürwahr ist ein Heilmittel, dies ist Rudras Heilmittel" (v. 1).

9. Nicht ungewöhnlich ist die Bitte an den Krankheitsdämon, sich ein anderes Opfer auszusuchen. Mitunter überläßt man ihm dabei alles Weitere, nur daß er sich überhaupt von demjenigen, der gerade in Gefahr ist, von ihm angepackt zu werden, zurückzieht, z. B. (AV. 6, 20, 1): „Irgend welchen andern als uns suche er heim, der Böse (Takman)!" Mitunter aber werden diejenigen namhaft gemacht, auf die man den Dämon wünscht: „O Takman, zu den Mûjavant gehe oder weiter weg zu den Balhika! Das Ṣûdra-Weib falle an, das strotzende, dieses schüttele etwas, o Takman!" (5, 22, 7; vgl. v. 5. 8). Hier stehen Mûjavant und Balhika für fernewohnende feindselige Völkerschaften (vgl. l. c. v. 12), 82 die man irgendwo (im Westen) suchte. Nicht selten verweist man die Krankheit auf Tiere, die Gelbsucht (harimâṇa vgl. AV. 9, 8, 9) auf gelbe Vögel (Papageien ṚV. 1, 50, 11 f.; AV. 1, 22, 4), das Fieber auf den Frosch (AV. 7, 116, 2), weil der Frosch wie das Fieber in Sümpfen seinen Sitz hat u. s. w. Auch die als Amulet benutzte Pflanze wird gebeten, die Krankheit (Aussatz) oder die

Digitized by Google

ür diese charakteristische Farbe (des Kranken) in sich aufzunehmen (vgl. AV. 1, 23, 2).

Fast durchgängig verfährt man dabei nach der attractio similium, man wünscht also z. B. die Gelbsucht auch auf die goldgelbe Sonne oder die Gelbwurz (AV. 1, 22, 1. 4), Kopfweh, Fieber und Erkältung auf Bäume und Berge (AV. 1, 12, 3), weil diese den Blitzen besonders ausgesetzt sind, Blitze aber als Ursachen von dergleichen Übeln angesehen wurden (l. c. v. 1, wo jarâyuja nach Bloomfield s. v. a. „aus dem (Wolken-) Schoß geboren" bedeutet) u. s. w. Daß Krankheiten von einem zum andern fliegen können, bildet die stillschweigende oder ausdrückliche (vgl. ṚV. 10, 97, 13; AV. 7, 76, 4) Voraussetzung bei allen diesen von wirksamen Sprüchen unterstützten Manipulationen zur Verscheuchung derselben.

Einen Versuch, die Krankheit durch ein Mittelwesen (Tṛta, nicht Trita, aber doch wohl beeinflußt von ṚV. 8, 47, 13 ff.) auf die Götter zurückzuführen und so auch diesen (tâṃ [scl. grâhim] te devâ brahmaṇâ nâṣayantu) die Beseitigung derselben anheimzustellen, macht AV. 6, 113:

1. „Auf Tṛta luden diesen Fluch die Götter,
   Ihn wälzte Tṛta weiter auf die Menschen.
   Wenn daher dich ein Krankheitsdämon anfiel,
   So mögen Götter ihn durch Spruch vertreiben.
2. In Lichtatome oder Rauch verschwinde,
   Unheil, in Dunst geh' auf, vergeh' in Nebel!
   Im Schaum der Flüsse sollst du dich auflösen!
   Auf Leibsfruchttöter streif die Sünde, Pûshan! (vgl. 6, 112, 3)
3. Zwölffach empfangen, ward es abgenommen
   Von Tṛta, und nun ist es Fluch der Menschen.
   Wenn daher dich ein Krankheitsdämon anfiel,
   So mögen Götter ihn durch Spruch vertreiben."

Die Götter, so stellt man sich die Sache vor, werden den „Spruch", die Zauberformel auf keinen Fall weniger gut handhaben als die Menschen, denn von ihnen haben ja die Menschen das Zaubern gelernt, und wie im Spruch, so sind die Götter auch im Brauch bewandert. Indra, der die an einer Hautkrankheit leidende Apâlâ heilt, indem er sie durch drei Höhlungen seines Wagens zieht (ṚV. 8, 80 [91], 7), hat einem uralten Brauch eine höhere Weihe verleihen müssen, und ähnliche Wahrnehmungen wird man überall machen, wo es sich um solche durch das Her-

Digitized by Google

kommen geheiligte Übungen handelt. Weit entfernt, sie auszumerzen, hat der Brahmanismus sie vielmehr unter seine Fittiche genommen und drückte ihnen einfach eine seiner Denkweise homogene Etikette auf. Bald verwob man sie in alte Sagen, bald ersann man neue zu ihrer Rechtfertigung, bald schob man der mehr volkstümlichen Sitte eine gravitätischere unter. Letzteres ist der Fall bei so manchen Opfervorschriften, welche höchst wahrscheinlich nur Volksbräuche, die aus dem Volksglauben hervorgesprossen, zu vertreten bestimmt waren, wie beispielshalber die Vorschrift (TS. **2**, 3, 5, 1 ff.), daß wer Auszehrung hat, am Neumondstag den Âdityas, den Wächtern der Wahrheit einen Kuchen (âdityacaru) opfern soll, weil der Mond zur Strafe dafür, weil er gelogen, sein Licht verliert oder abzehrt (vgl. AV. **12**, 3, 16).

Kein Brauch ohne Glaube, doch nicht umgekehrt. Nicht jeder Volksglaube hat zu einem Brauche geführt, teils weil es ihm an Beziehungen zu menschlichen Vorkommnissen fehlte, wie z. B. der Glaube, daß die Berge Flügel hatten und diese zu Wolken wurden, die deswegen auch immer zum Gebirge hintreiben (MS. **1**, 10, 13; vgl. ṚV. **4**, 54, 5), daß die Sonnenstrahlen oder die Sterne die Seelen der Gerechten sind (Śat. Br. **1**, 9, **3**, 10; **6**, 5, **4**, 8), daß der Wind den Göttern die Gedanken der Menschen erzählt (l. c. **3**, 4, 2, 6 f.) u. s. w., teils weil sich zufällig keine Veranlassung darbot, solche Beziehungen zu erfinden. Auch giebt es Fälle, wo ein Glaube zwar nicht die Wurzel eines Brauches bildet, nichtsdestoweniger aber einem solchen ein gewisses Relief verlieh. Der Gebrauch der Schlingpflanze Arundhatî oder Silâcî, auch Lâkshâ genannt (AV. **5**, 5, 1. 7. 8), zu Heilzwecken, erhält eine höhere Empfehlung dadurch, daß sie mit „Tau" beträufelt worden, welcher als Schaum vor dem Maul des Mondrosses betrachtet wird, daß jene Pflanze also unter dem Einfluß Yamas, des Mondes gewachsen oder gleichsam aus des Rosses Maul heraus- oder herabgefallen sei (vgl. 8 f.; anders Grill). Desgleichen das Darbha- (Gras-) Amulet, wenn es zunächst auf den „goldenen Tropfen" (Regentropfen, von der Gewittersonne beschienen, und nicht not-
83 wendig mit Pischel s. v. a. Perlen) und dann auf den Gewittergott Parjanya zurückgeführt wird (AV. **19**, 30, 5).

10. Es erübrigt uns noch ein Wort über den Schicksalsglauben der alten Inder und die damit zusammenhängenden Bräuche beizufügen.

Digitized by Google

Ein Ausdruck für Fatum oder das dem Menschen vorherrbestimmte glückliche oder unglückliche Los ist aus dem indischen Altertum nicht nachzuweisen. Schon die vielen Dämonen aber, welche auf das Wohl und Wehe der Menschen Einfluß ausüben, legen uns nahe, anzunehmen, daß auch der Glaube an das Geschick, der Glücks- und Unglücksglaube üppige Blüten getrieben haben wird. Wo immer man ferner auf Vorzeichen achtet, und dies that man in Indien in hohem Maße, muß man auch stillschweigend wenigstens an Vorherbestimmungen des Geschickes glauben.

Zum Glücksgott, wenn man bei „Glück" vornehmlich an das eheliche denkt, ist allmählich Bhaga (S. 32 f.) erhoben worden. Er hält in seinen Händen die Glücksgüter, speziell die körperlichen Reize, welche fesselnd wirken können (AV. 6, 102, 3). Sowie wir von einem Füllhorn reden, aus welchem das Glück seine Gaben ausschüttet, kennt man in Indien ein Glücksschiff, „Bhagas volles, unerschöpfliches Schiff" (AV. 2, 36, 5), und redet von „Bhagas Liebling" (v. 4), genau so wie wir auch uns auszudrücken pflegen. Das Unglück, bekannter unter den Menschen als das Glück, hat als Arâti sich zur Unglücksgöttin (= Nirṛti) entwickelt, die den Menschen aus Mißgunst nachstellt. Man bietet ihr Verehrung dar, um dadurch ihr Gemüt, das für Schmeicheleien nicht unempfänglich ist, zu begütigen:

„Die mächtig ist, großmächtig ist, die alle Gegenden beherrscht,
Die mit dem goldnen Haaresschmuck, die Nirṛti verehre ich.
Die Reizende, Goldfarbige, die Mächtige auf goldnem Pfühl,
Die mit dem goldenen Gewand, die Arâti verehre ich" (AV. 5, 7, 9 f.).

Der Handelsmann, der seine Waaren absetzen will, bittet Indra, den Patron der Kaufleute, die Arâti zu verscheuchen (AV. 3, 15, 1), geradeso wie der Priester, der sich von einem gutvollzogenen Opfer Lohn verspricht (AV. 5, 7). Aber Arâti kann doch nur als Sammelname für eine unbestimmte Anzahl von Störenfrieden betrachtet werden, welche den Menschen des spärlichen Glückes oder Gewinnes berauben, wodurch sein Dasein auf Erden einigermaßen erträglich wird. Diese lauern an allen Orten. Die ganze Natur, die Erde wie der Luftraum, ist von ihnen erfüllt (vgl. ṚV. 7, 104, 23). Allerdings weiß auch der Mensch, daß ihm allseitige Hülfe zuteil wird durch die verschiedenen Helfer in Leibes- und Seelennot, von denen er glaubt, daß sie sich zu seinem

Digitized by Google

Schutze bereitwillig einfinden werden. Allein er darf deswegen doch nicht sorglos sein, sondern soll seine Augen offen halten, um nicht blindlings dem Unglück in den Rachen zu laufen, alles vermeiden, was ihn dem Unglück ausliefern, und alles thun, was ihm Aussicht auf Glück gewähren kann.

Zu den „Vitanda“ gehören u. a. schon gewisse Namen, die daher durch andere zu ersetzen sind, ferner das Ausspucken oder die Verrichtung seiner Notdurft in den Sonnenschein (vgl. auch Chând.-up. 2, 12, 2), der Anblick von schwarzen Vögeln, Hunden und Leichen und dgl. m. (vgl. Pâr. Gṛh. S. 2, 7; 8). Man soll dies nicht thun, offenbar aus einem tieferen Grunde als blos, weil dadurch das Decorum verletzt wird, denn man vermag nicht einzusehen, warum gerade diese Weise unpassend sein soll, und darf darum vielmehr annehmen, daß hier Reste alten Volksglaubens vorliegen, welche in die Verpflichtungen eines Snâtaka (denn um diesen handelt es zunächst), d. i. eines der nach genommenem Bade aus der Lehrzeit in die Jahre des selbständigen Haushalters tritt, eingegangen sind; eine Annahme, die auch von anderer Seite her (AV. 7, 102) bestätigt wird. Jeder Verdacht aber, daß es sich um etwas anderes als Volksglauben handelt, ist ausgeschlossen bei der Vorschrift, die richtige Zeit für die Eheschließung zu beachten, also nur während des nördlichen Sonnenlaufes (udagayana), bei zunehmendem Monde (âpûryamâṇapakshe) und an einem günstigen Tage (puṇyâhe) zu heiraten (Śâṅkh. Gṛh. S. 1, 5, 5). Wer sein Glück nicht leichtfertig verscherzen will, muß überdies zusehen, ob seine Braut die erforderlichen glückverheißenden Merkmale (lakshaṇa) hat (l. c. 1, 5, 6 ff).

Glücks- und Unglücksboten gab es in großer Menge (s. S. 189). Darunter fanden natürlich die Todesboten, seien es Vögel (Eulen, Tauben, Krähen) oder Naturerscheinungen, z. B. ein Blitz aus heiterem Himmel (Ait. Âr. 3, 2, 4, 13), besondere Beachtung. Astrologen und Zeichendeuter wurden in zweifelhaften Fällen zu Rate gezogen (vgl. Gaut. Dh. S. 11, 15). Kein Omen durfte übersehen werden, keines ohne entsprechende „Sühne“ bleiben (vgl. auch Gaut. l. c. 17).

Der Ausdruck für „Vorzeichen“ ist im AV. mehrfach lakshmi, diese aber kann ungünstig (pâpî) und günstig (puṇyâ) sein. In dem folgenden Stück richtet sich der Spruch an die pâpî lakshmî. Man befestigte, bevor man ihn recitierte, an den linken Fuß einer

Digitized by Google

Krähe eine Pflanze (Rotdorn) und daran das Stück von einem Kuchen, darauf ließ man, indem man sich wegwendete, die Krähe fliegen, und sagte (vgl. Dârila zu Kauṣ. S. 18, 17):

1. „Flieg fort von hier du schlimmes Zeichen!
Verschwind' von hier, nach dorthin fliege!
Mit eh'rnem Haken hängen wir
Dich dem an, der uns feindlich ist.

2. Verhaßtes Zeichen, das im Flug zu mir
Aufstieg, wie zu dem Baume die Liane.
Laß fern von uns, o Savitṛ, dies wohnen,
Und deine gold'ne Hand verleih' uns Schätze.

3. Ein hundert und ein Zeichen sind entsprungen,
Dem Sterblichen, seitdem er in der Welt ist.
Die schlimmsten unter ihnen wir verscheuchen,
Die guten uns verleih', o Jâtavedas.

4. Geschieden hab' ich diese so wie Kühe,
Die da und dort auf brachem Felde weiden.
Es sollen ruhen hier die guten Zeichen,
Die schlimmen habe ich verjagt von hier" (AV. 7, 115).

Eigentümlich ist in v. 3. die 101 als Unglückszahl (vgl. 3, 9, 6; 5, 18, 12; 8, 2, 27 u. s. w.), namentlich aber die Auffassung, daß zugleich mit dem Leibe des Menschen diese 101 Unglückszeichen geboren werden. Sie bedeuten, fatalistisch betrachtet, dasselbe, was nach der Lehre von der Seelenwanderung der gewöhnlich „karman" oder „That" genannte Faktor bedeutet (s. Kap. XI), und hiermit stimmt weiter überein, wenn (Yâjñ. Dh. S. 1, 348) das Schicksal (daiva) „die mit einem früheren Körper verbundene That des Menschen" genannt wird.

Den Vogeldeutungen (Augurien und Auspizien), überhaupt den Tierorakeln, wobei angenommen wird, daß es gewisse prophetische Tiere gebe, wie Tauben (ṚV. 10, 165; AV. 6, 28 f.), Eulen (AV. 6, 29; vgl. ṚV. 7, 104, 17), Geier (ṚV. 5, 77, 1), Kukuk (2, 42; 43), Esel (1, 29, 5), Fische (s. S. 133), stehen zur Seite die Traumdeutungen.

Schlaf und Traum sind trotz ihrer Verwandtschaft keineswegs immer befreundet, da der Traum gut und bös, der Schlaf aber nur gut sein kann, weshalb es angeht, sogar den Schlaf gegen den Traum anzurufen, wie in der folgenden Formel (AV. 6, 46):

1. „Der du nicht lebend bist und nicht tot, der Götter (einer), der Unsterblichkeit Sprößling bist du, o Schlaf. Varuṇânî (ist) deine Mutter, Yama (dein) Vater, Araru bist du mit Namen (heißest du).

Digitized by Google

2. Wir kennen, o Schlaf, deine Herkunft. Der Götterschwestern Sohn bist du, Yamas Gehülfe. Antaka [d. i. der ein Ende macht] bist du, der Tod bist du. Als solchen, o Schlaf, kennen wir dich gut. Als solcher, o Schlaf, schütze uns vor bösem Traum (vgl. **16**, 5; **19**, 56).

3. Wie's sechzehntel, wie's achtel, wie die ganze Schuld sie tragen ab, so führen wir den bösen Traum, den ganzen zu dem Hasser hin" (vgl. **19**, 57).

Der „Hasser" oder, im Sinne des Verfassers, „der uns haßt" ist in dem gleichlautenden Verse 17 in ṚV. **8**, 47 (Trita) Aptya (s. S. 37). In eben diesem Liede nun (v. 15) ist uns eine Traumdeutung erhalten, die um so bemerkenswerter ist, als sie uns den Wechsel in den Anschauungen zwischen Früher und Später auch hinsichtlich dieser Materie zum Bewußtsein bringt. Während nämlich in einem jüngeren Stadium der Traumdeutung
84 (weiße) Kränze, die man im Traume sah, eine günstige Vorbedeutung hatten, wurden in einem älteren Zeitalter Kränze für etwas Ungünstiges angesehen, und dafür zeugt jene Stelle, denn es heißt daselbst: „Wenn man einen Halsschmuck oder einen Kranz macht (im Traum), den bösen Traum übergeben wir ganz dem Trita Âptya". Auch das Ait. Âraṇyaka (**3**, 2, 4, 17), erblickt eine ungünstige Vorbedeutung darin, wenn einer im Traume einen Kranz von roten Blumen trägt, während er eine schwarze Kuh (und ein schwarzes Kalb) gegen Süden treibt. Nichts Gutes bedeutet es ferner nach derselben Quelle, wenn man im Traum einen schwarzen Mann mit schwarzen Zähnen sieht, wenn man Honig ißt, ein Affe auf einen lossprungt u. s. w., hingegen giebt die Chândogya-upanishad (**5**, 2, 9) zu verstehen, daß ein geträumtes Liebesabenteuer Glück bedeutet.

Wie wenig übrigens die Divination jedermann's Sache war, läßt sich aus der Lobpreisung des „Wetterpropheten" entnehmen, eines Brahmanen, der nach dem Rauche des Kuhdungs das Wetter vorhersagt. Sein Name śakadhûma hängt dem Kauṣ. S. (**8**, 17; **50**, 5) zufolge mit dieser Gabe zusammen, wofür er (AV. **6**, 128) das gebührende Lob erntet und dem Monde, dem „König der Sterne", dem himmlischen „Wettermacher" gleichgesetzt wird.

Digitized by Google

Elftes Kapitel.

Theosophie.

1. Zur Zeit, als auf indischem Boden die ersten spekulativen Versuche gemacht wurden, hatte das vedische Volk der arischen Inder sich bereits im Stromgebiet des Ganges, seiner nunmehrigen Heimat niedergelassen. Ein tropisches Klima wartete ihrer hier an Stelle des gemäßigten, unter dem sie zuvor gelebt und jene Götterwelt geschaffen hatten, mit welcher uns die ṚV.-Lieder bekannt machen. Der Einfluß dieses zwar keineswegs plötzlichen, aber auf alle Fälle empfindlichen Wechsels mußte sich denn auch in den Vorstellungen vom Werte des Lebens (vgl. hierzu Kâṭh.-up. 1, 1, 4) äußern und eine gründliche Verschiebung der Interessen nach sich ziehen. Der Ganges-Inder — wir dürfen uns unbedenklich der Kollektivbezeichnung bedienen — fühlte sich in dieser Welt, in die ihn sein zeitliches Dasein versetzt hatte, nicht heimisch (vgl. Maitri-up. 1, 4), und sehnsüchtig richtete er sein Auge auf eine andere, vor welcher aller Erdenglanz verblaßte. Wenn auch seine Sinne notgedrungen der diesseitigen Welt mit ihrem wechselvollen Treiben (saṃsâra genannt, l. c.; Kâṭh.-up. 3, 7) zugekehrt waren, sein Denken war es nimmer, und der Arbeit des Denkens, so wie er sie betrieb, brachten die Sinne sogut wie keinen Gewinn. Denn unbekümmert um den Zusammenhang mit Natur und Wirklichkeit ging das Denken seine eigenen Wege, träumte Träume und gestaltete Gestalten ohne Blut und Leben. Nirgends hat man es mit der Pflicht zu denken ernster genommen als dort, und wenn in seinem Dienste die Besten ihre beste Kraft verbrauchten, so beweist dies nur, wie teuer es ihnen bei den nun einmal angenommenen Lebensgewohnheiten geworden war.

Zwar gab es wie überall auch in Indien Denker, die ihrer Zeit voraneilten, die verkündigten, wofür ihre Umgebung noch nicht oder nur ungenügend vorbereitet war, allein sie gleichen stets doch mehr den Vorposten, in deren Rücken das Heer steht, und durften gewiß sein, von allen in der Hauptsache richtig verstanden zu werden. Einmütig mit allen im Glauben an die Nichtigkeit ihres Daseins hienieden, durften sie hoffen, aus aller Herzen zu sprechen, wenn sie beteten (Bṛh.-up. 1, 3, 30): „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden (asato mâ sadgamaya), aus dem Dunkel führe mich zum Lichte (tamaso mâ jyotirgamaya), aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit (mṛtyoramṛtaṃ gamaya)!“

Digitized by Google

Bis unter dem Einflusse der äußeren klimatischen Verhältnisse und begünstigt durch die Abgeschlossenheit des Landes die Keime dieser Weltanschauung ausreiften, waren Jahrhunderte verflossen und viele Geschlechter dahingegangen, jene Gewohnheit grüblerischen Nachdenkens aber datiert seit länger und würde überhaupt nicht mit einer solchen gebieterischen Gewalt aufgetreten sein, wenn ihr nicht ein ausgesprochener Hang zum Fragen und Forschen entgegengekommen wäre. Denn auch damals schon, als noch nicht der geistige Schwerpunkt von außen nach innen verlegt und in den Haupttriebfedern der menschlichen Thätigkeit jene Veränderung eingetreten war, litt die indische Volksseele an einem Übermaß von Grübelei und Gründlichkeit. Es war für sie von Anfang an und immer ein Ding der Unmöglichkeit, sich beim Thatsächlichen zu beruhigen. Das schöne Wort, daß die Götter das Geheime lieben, das Offenbare aber hassen (Bṛh.-up. 4, 2, 2), konnte sie mit vollem Rechte auf sich selbst anwenden von dem Zeitpunkte an, da es überhaupt von einer indischen Volksseele zu reden gestattet ist. Nur im Wesen, nicht in der Erscheinung, nur im Grund und Zusammenhang, nicht in dem, was da und dort gegeben sich dem Sinn und Verstand des Menschen darbietet, kam sie zur Ruhe. Darum ward gefragt und wieder gefragt, bis sich endlich aus vielen fehlgeschlagenen Versuchen ergab, wie man eigentlich zu fragen hatte, um eine Antwort zu erhalten, und die richtige Fragestellung in langer mühevoller Arbeit teils den Worten, teils den Dingen abgerungen. Schließlich, nachdem man sich lange genug im Fragen geübt hatte, machte man vor einigen letzten und höchsten Fragen Halt, welche die Einheit in der Vielheit, die Natur des höchsten Prinzips und das Wie und Warum der Vorgänge in und außer dem Menschen betrafen.

2. Über der Vielheit der Dinge und Erscheinungen erhob sich eine andere, die Vielheit der Götter, und diese zweite Vielheit, obschon sie genau der ersten entsprach, war nicht dazu angethan, sich jemals mit dem Denken zu versöhnen. Hier hatte also vorerst das Suchen und Fragen nach der Einheit ein würdiges Ziel gefunden. Nicht als viele Existenzen, sondern nur als viele Namen für das Eine, das allein existiert, war der Götter Vielheit noch zu retten: „Sie nennen ihn Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, dann ist er der himmlische Vogel Garutmant.

Digitized by Google

Vom Einen, das ist, reden die Sänger auf verschiedene Weise. Sie nennen es Agni, Yama, Mâtariṣvan" (RV. 1, 164, 46).

Das eine unpersönliche Wesen, welches die vielen persönlichen Götter mit einem Schlag in wesenlose Namen verwandelte, war jedoch auf dieser Stufe nur wie ein Meteor erschienen. Die gewonnene Einheit zwar ging nicht wieder verloren (vgl. 10, 82, 6; 129, 2), aber so farblos, wie sie hier gedacht war, mochte sie allzusehr gegen die farbige Götterwelt mit ihren markigen Figuren abstechen. „Der eine Gott über den Göttern" (10, 121, 8; 81, 3; s. S. 86 f.) that daher zunächst noch dieselben Dienste und besser als „das eine Seiende". Lange freilich hielt diese Rücksicht auf den verfallenden Götterglauben nicht vor. Schon die Frage nach der Natur des Einen, auch wenn man ihm den volltönenden Namen Prajâpati gab, drängte ungestüm wieder zum Unpersönlichen hin. Man hatte einen kleinen Umweg gemacht, aber einen großen Gewinn davon gehabt. Einmal hatte es sich herausgestellt, daß ein Höchstes und Letztes niemals weder in innere noch äußere Abhängigkeit geraten könne, und weiter, daß seine Wesensbeschaffenheit vielleicht am besten in analogen Funktionen gedacht werde, wie jene sind, die wir als lebenserhaltend in uns erkennen, sei es das Ein- und Ausatmen (Prâṇa) oder das Denken (Manas) oder das Gebet (Brâhman) oder endlich, was uns schon hart an die Theosophie der Upanishaden führt, das Selbst (der Âtman).

3. Die Frageweise leidet unverkennbar an vielen Mängeln. Es wird fast in einem Atemzug nach dem Höchsten und Niedrigsten, nach dem Erhabensten und Gemeinsten gefragt. Schon auf dieser Stufe sehen wir ferner, was auf den folgenden noch mehr zu beobachten ist, daß die Gedanken sich mit einer hastigen Unruhe drängen. Sie blitzen auf und erleuchten den finstern Hintergrund, auf welchem sich in gespensterhafter Weise das Existierende abhebt, und ebenso plötzlich wird es wieder dunkel, bis das wetterleuchtende Schauspiel abermals beginnt, um abermals denselben Verlauf zu nehmen. Die Geistesatmosphäre ist so zu sagen übervoll von elektrisch zündenden Gedanken, allein sie gehen für den eigentlichen Zweck des Denkens, die Entdeckung der Wahrheit, dennoch zum großen Teile verloren. Dafür ist ihr Licht entweder zu grell und blendend, oder es fehlt demselben die zur Erforschung der Wahrheit nötige Ruhe. In einem Momente innerlicher Er-

Digitized by Google

leuchtung wird Grund und Wesen von allem geschaut und für die exaltierte Empfindung alsdann solange nach einem Ausdruck gesucht, bis man den am wenigsten inadäquaten gefunden. Darauf beschränkt sich der eigentlich untersuchende Teil der Arbeit. In der phantasievollen Ausschmückung des geistig Geschauten besteht der darstellende Teil derselben. Beides aber geht Hand in Hand. Je ungenügender die Formeln für das Weltwesen sind und je sinnlicher das Gewand, in welches sich die Gedanken kleiden, desto weniger Umstände macht ihre Inscenierung. Denken wir hingegen uns diese hinweg, vergessen wir für einen Augenblick, daß die Worte erst vielmals auf der Reibungsfläche des Denkens hin- und hergezogen werden mußten, bevor sie glatt genug waren, um das Geistige auch in geistähnlichem Reflexe vor uns hintreten zu lassen, so werden wir deutlich gewahr, daß es eine Straße ist, die von den spekulativen Ansätzen im ṚV. zu der vollendeten Theosophie der Upanishaden führt.

Nicht wechselnde Interessen und Aufgaben bestimmen die Richtung. Hier ist Beharrlichkeit Gesetz und Gleichförmigkeit die oberste Regel. Nur in den Lösungen, die gefunden, in den Ergebnissen, die zu Tage gefördert werden, sind Abweichungen und Verschiedenheiten möglich, während das Ziel, auf das alle lossteuern, unverrückt dasselbe bleibt. So geht die indische Spekulation ruhig und gemessenen Schrittes ihren Gang durch die Jahrhunderte, sie selbst in gewissem Sinne ein Reflex des unpersönlichen Brahman, ihres höchsten und lange Zeit einzigen Forschungsobjektes: tat tvaṃ asi, „das bist du“. Ihre Entwicklung ist eine stetige. Ohne Unterbrechung oder Abschweifung schreitet sie fort von Einsicht zu Einsicht in immer allseitigerer Begründung und Ausschmückung jener einen Lehre, die im ṚV. schon geahnt und angedeutet, in den Upanishaden aber ohne Rückhalt ausgesprochen, entfaltet und ausgebildet wird, um ein Jahrtausend später in den Brahma-Sûtras zu einer Dogmatik der Vedântalehre verarbeitet zu werden.

4. Über die Lebensverhältnisse und Schicksale, über den Bildungsgang, die Lehr- (und schriftstellerische) Thätigkeit der Männer, in deren Händen der Betrieb der theosophischen Forschung lag, fehlen uns alle geschichtlichen Nachrichten, und nicht einmal die Legende, die das Leben der Ordensstifter, eines Gotama Buddha u. a. mit einem Sagenkranz umwoben, hat es der Mühe

Digitized by Google

wert gehalten, den theosophischen Pfadfindern den gleichen Dienst zu erweisen. Kaum sind uns ihre Namen überliefert worden (vgl. die Lehrerlisten in Bṛh.-up. 2, 5, 20 f.; 4, 5, 26 f.; 6, 4, 30 ff.; dazu die zerstreuten Angaben in dieser und in der Chând.-up. über Philosophen und Philosophinnen brahmanischen und nichtbrahmanischen Standes). Für denjenigen freilich, der sich darüber klar geworden ist, daß in Indien das Individuum nichts, hingegen der Typus als das allgemeine, dem Gestaltenwechsel zu Grunde liegende alles gilt, erklärt sich der Mangel an geschichtlichem Interesse sehr leicht und einfach. Es ist darum nicht sowohl der einzelne Denker und die ganze Art und Weise, wie sich in seinem Geiste die Teile des Weltbildes zur Einheit zusammenschließen, als vielmehr das in ihm gleichwie in hundert andern, welche nach derselben Norm wie er ihre Ansichten bilden, wirksame Prinzip, worauf es im Individuum hauptsächlich ankommt. Solcher dominierenden Gedankenbildungen gab es und konnte es, wenn man die thatsächlichen Verhältnisse in's Auge faßt, nur wenige geben, und damit wird man den im großen ganzen monotonen Charakter der religionsphilosophischen Litteratur der Upanishaden in Zusammenhang zu bringen haben. Denn der Reichtum an Farben, Gestalten und Lichteffekten, wodurch sich die Geschichte der griechischen Philosophie so vorteilhaft auszeichnet, schreibt sich eben daher, daß hier vor allem die individuelle Persönlichkeit zur Geltung kommt und gestützt auf die ihr innewohnende Achtung vor sich selbst verlangt, in Sachen des Denkens nicht bloß Hörer und Vermittler, sondern auch Schöpfer und Mehrer zu sein. In Indien aber, wo sich alles nur auf einige wenige Probleme konzentriert, macht sich der Mangel an Abwechslung im Kolorit der Lehransichten recht empfindlich bemerkbar und wirkt um so ermüdender, je weniger wir anderseits durch die Neuheit und Vielheit der zu durchforschenden Erscheinungen angenehm entschädigt werden. So sind wir allerdings durch diesen unpersönlichen Charakter einer Reihe von Untersuchungen überhoben, an denen die Geschichte der abendländischen Philosophie nicht vorbeikommt, entbehren indes dafür auch des eigentlichen chronologischen Gerüstes, und müssen auf mancherlei Umwegen uns mühsam eine dem in buntem Durcheinander gegebenen Stoffe konforme geschichtliche Anordnung erschließen, ohne deswegen schon sicher zu sein, damit die richtige Abfolge auch wirklich getroffen zu haben.

Digitized by Google

5. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß mehrere Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Zeitrechnung sich eine starke rationalistische Strömung der gebildeten Kreise Indiens bemächtigte, die den Brahmanismus in eine verhängnisvolle Lage zu bringen drohte. In dieser Krisis war es ganz natürlich, daß derselbe nach Bundesgenossen ausschaute, aber überraschend ist die Art und Weise, wie er sich durch einen Akt diplomatischer Klugheit aus der Verlegenheit zu helfen wußte. Er machte mit der Neuerung selbst gemeinsame Sache, indem er sie, als wäre ihre Legitimität ganz außer Frage, liebreich in seine Arme schloß. Dadurch war der Bewegung selbstredend ihre anti-brahmanische Spitze abgebrochen, und die „freie" Forschung segelte fürderhin unter brahmanischer Flagge.

In Verbindung mit diesen Vorgängen wird wohl auch die Ausbildung des Systems der 4 Âśramas oder Lebenstufen (eigentlich „Übungen") zu bringen sein. Wenigstens fehlt es nicht an Anzeichen dafür, daß das Brahmanentum sich in ihnen eine mächtige Handhabe zur Disciplinierung der ihm unterwürfigen Geister geschaffen hatte (vgl. das svâśrameshvevânukramaṇam der Maitri-up. 4, 2).

Immerhin gab es auch weite Gebiete, wo die brahmanische Kultur erst verhältnismäßig spät Eingang gefunden hatte, wo darum auch dieses Bündnis des brahmanischen Kastenregimentes mit dem Rationalismus nicht von Dauer sein konnte. Während wir am königlichen Hof von Videha die Brahman-Âtman-Lehre glänzende Proben ihrer Kraft ablegen sehen, welche zur einfachen Folge hatten, daß die rationalistische Reaktion dem Triumpfzug des siegreichen Brahmanismus nicht länger im Wege stand, ging von (Kosala u.) Magadha jene Bewegung aus, die, rationalistisch und social zugleich, zum ersten Male die Existenz des brahmanischen Systems entschieden in Frage stellte und einen Wendepunkt in der Geschichte der indischen Kultur bezeichnet wie sonst keine. Gotama Buddha oder, wenn dies zuviel gesagt sein sollte, der nach Buddha benannte Orden kündigte dem Brahmanismus die Heeresfolge, indem er gerade das negierte, worauf dieser einen besonderen Wert legte, die traditionelle Erziehung.

Die Grundlage dieser Erziehung bildete das Vedenstudium während einer verschieden zu bemessenden Lehrzeit. Hierdurch war der Fortbestand des alten Systems samt allen seinen Heilig-

Digitized by Google

tümern gesichert und eine der besten Bürgschaften für die Aufrechthaltung der brahmanischen Gesellschaftsordnung gewonnen. An die Stelle der Lehr- und Lernfreiheit, die dem Vater erlaubte, selbst seinen Sohn zu unterrichten (vgl. Chând.-up. **3**, 11, 5; **5**, 3, 5; Bṛh. up. **6**, 1, 6), und unter deren Schutze wißbegierige Jünglinge als „fahrende Schüler" (carakas) da oder dort, wo sie es gerade für gut fanden, bei berühmten Lehrern vorsprachen (vgl. Bṛh.-up. **3**, 3, 1), trat das System der Studienjahre (Gaut. Dh. S. **1**, 5 ff.; Âp. Dh. S. **1**, 1, 2, 11 ff.; Yâjñ. **1**, 14 ff.; Vas. **11**, 49 ff.; Baudh. **1**, 2, 3, 7 ff. u. s. w.) Im vertrauten Verkehr mit seinem „Lehrer", der die „Einführung" (upanayana) vorgenommen, reifte der junge Mensch zum Manne heran, bis er an Alter und Kenntnissen soweit gediehen war, daß er sich verheiraten und zeitlebens von der ihm mitgeteilten „heiligen" Wissenschaft zehren konnte. Im täglichen Auswendiglernen eines bestimmten Pensums und im strikten Gehorsam gegen seinen Lehrer standen für ihre Lehrjahre die Söhne brahmanischer Herkunft denen aus dem Kshatriya- oder Vaiṣya-Geschlechte vollkommen gleich. Erst nach Ablauf derselben trennten sich ihre Wege, und konnte später der Brahmanensohn den Sohn eines Kshatriya-Vaters, mit welchem er ehedem beim nämlichen Âcârya — so heißt der „einführende" Brahmane — gelebt, gelernt und gedient hatte, in dem heiligen Vedenworte unterweisen. Wenn bei der „Entlassung" (vedotsarga) der Lehrer zu diesem sprach: „Halte dich von nun an an andere Pflichten", so meinte er damit die Opferpflichten, die mit der Begründung eines eigenen Hausstandes ihren Anfang nahmen. Wie sehr er aber wieder hierbei auf die führende Hand des Brahmanen angewiesen war, hat sich uns früher (S. 137 ff.) gezeigt. In der Regel fuhren Mann und Frau mit diesem Leben, dessen Pflichtenkreis streng umschrieben war, fort bis zu ihrem Ende. Allein es kamen doch auch schon im alten Indien Ausnahmen vor. Von Agastya und seinem Weib Lopâmudrâ hören wir, daß sie um des himmlischen Lohnes willen Askese übten (ṚV. **1**, 179, 1 ff.). Als mit der Zeit sich diese Asketen mehrten, namentlich in Folge des Einflusses der um sich greifenden theosophischen Lehren (vgl. Bṛh.-up. **3**, 5), war man von brahmanischer Seite genötigt, sich mit denselben abzufinden. So erfuhr die brahmanische Lebens- und Gesellschaftsordnung eine Erweiterung dahin, daß sie nun auch noch Asketen mitaufnahm, die, nachdem sie dem Hausleben

Digitized by Google

Genüge gethan, sich von den Ehepflichten und vielfach auch von den Opferpflichten lossagten. Zur rechtlichen Festlegung dieser Verhältnisse kam es erst nachträglich, und ohne das Gegengewicht des Buddhismus hätte sich der Brahmanismus aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht zu Zugeständnissen an das Asketentum herbeigelassen.

Eine „Übung" (âśrama) ist das ganze Leben eines jeden „zweimal Geborenen" (dvijâ), wie der Name des echten arischen Inders ist. Man unterschied darin mit der Zeit 4 Stufen. Die erste Stufe umfaßt mindestens 12 Jahre. Es ist die Lehrzeit, die je nach den 3 Kasten der Brâhmaṇas, Kshatriyas und Vaiśyas gewöhnlich im 7., 10. oder 11. Jahre ihren Anfang nimmt. Während dieser Zeit bildete Studium des Veda, einer der 3 (4) Saṃhitâs desselben, die Hauptbeschäftigung, und da der Veda auch das Brahman heißt, so führt der Lehrling den Namen Brahman-Schüler (brahmacârin). Ist die Lehrzeit vorüber, so nimmt der Schüler, nachdem er zuvor seinem Lehrer das Lehrgeld bezahlt hat, Abschied von demselben. Er heißt nun snâtaka, d. i. einer, der gebadet hat (das eigentliche Bad, das er genommen, war eben das Vedenstudium), oder samâvṛtta, d. i. einer, der zurückgekehrt, nämlich in sein Vaterhaus, um hierselbst seinen eigenen Hausstand zu begründen. Damit tritt er in die zweite Lebensstufe. Er durchlebt nun die sog. Hausjahre und bringt täglich als Familienvater (gṛhastha) die täglichen 5 Opfer dar, als da sind: das Opfer an Brahman, d. i. Recitation (oder Lehren) des Veda, das Opfer an die Manen, bestehend aus Wasser und Speise, oder Milch, Wurzeln und Früchten, das Brandopfer an die Götter, das Bali-Opfer an die Bhûtas oder die lebenden, hülfsbedürftigen Wesen und das Opfer der Gastfreundschaft (s. betr. dieses letzteren Kâṭh.-up. 1, 1, 5; auch Vas. Dh. S. 11, 13). Mit zunehmendem Alter durfte der Familienvater daran denken, Haus und Hof zu verlassen und in den Wald hinauszuziehen. Es begann für ihn die dritte Lebensstufe, die Zeit der sog. Waldjahre, wo er ein Waldbewohner (vânaprastha) genannt wird. Es war die Zeit der Einkehr in sich selbst und mannigfacher Bußen (Beispiele dafür s. Muṇḍ.-up. 3. 2, 9; Maitri-up. 1, 2). Auf diese dritte Stufe folgt noch eine vierte, nämlich das Leben derer, die alles von sich
85 abstreifen und als „Bettler" umherschweifen (sannyâsin, bhikshu, parivrâj).

Was nun hier die Frucht und was der Baum sei, ist kaum zu sagen. Die asketische Richtung, die zur Weltflucht hinführte, und die Erhebung über das System ritueller Observanzen, die aus der höheren Erkenntnis entsprang und ihr wiederum zu statten kam, förderten einander in alternierender Weise. Vielleicht waren schon die ersten Regungen des asketischen Triebes von Ansichten über die Gottheit begleitet, die sich mit den herkömmlichen nicht vertrugen. Aus sehr nahe liegenden Ursachen aber war nicht der Priesterstand der eigentliche Träger dieser freieren Anschauungen, sondern anfangs wenigstens waren es eher Leute aus der

Digitized by Google

Kshatriyakaste, welche in der Spekulation dem Denken zu seinen Rechten verhalfen.

So wird z. B. gerade die wichtige eschatologische Ansicht der Upanishaden von einem Fürsten namens Jaivala Pravâhaṇa vorgetragen (Bṛh.-up. 6, 1; Chând.-up. 5, 3), während ein Brahmane das Geständnis ablegen muß, daß er nichts davon verstehe, und solche Fälle, wo Brahmanen, die selbst als philosophisch gebildet gelten, Fürsten und Leuten aus der Kshatriyakaste um Belehrung angehen, stehen nicht vereinzelt da (Bṛh.-up. 2, 1, 14; vgl. Kaush.-up. 4, 19; Chând.-up. 5, 11, 4 ff.; Kaush.-up. 1, 1).

Wir würden aber, da der Betrieb der litterarischen Arbeit in Altindien ausschließliches Vorrecht der Priesterkaste war, über die spekulativen Bestrebungen in jenem Lande uns völlig im Dunkeln oder Unklaren befinden, hätten sich nicht die Brahmanen das theosophische Wissen geistesmächtiger Kshatriyas, Männer und Frauen, angeeignet. Von der ersten Beschlagnahme desselben seitens einzelner einsichtsvoller Brahmanen bis zu seiner Einfügung in den theologischen Wissensbau unter der Bezeichnung Âraṇyakas oder Upanishadas liegt selbst aber eine lange Entwicklung, die sich teilweise noch in den uns überlieferten Werken gleichen Namens verfolgen läßt (vgl. Vâj.-up. 10; Kena-up. 5; Muṇḍ. 1, 1, 1 ff.; Kâṭh. 3, 1; Bṛh. 2, 5, 20 f.; 4, 5, 26 f.; 6, 4, 30 ff.).

Im Unterrichte als solchem vernahmen die meisten nichts von allen diesen Dingen, da ihre strenge Geheimhaltung dem Lehrer zur Pflicht gemacht war. Nur wenige, die eine höhere Veranlagung mitbrachten, wurden in sie eingeweiht, und dafür wählte man als Örtlichkeit die Waldesstille, wo niemand den Vortrag oder die Unterredung belauschen konnte (vgl. Bṛh.-up. 3, 2, 14).

Die Gesamtzahl aller Upanishaden bestimmt Weber auf 235, wobei jedoch zu beachten ist, daß darunter auch viele sehr späte Produkte miteingeschlossen sind. Von hervorragender Bedeutung sind eigentlich nur elf. Diese werden zu je einem der vier Veden, und zwar zu dem Brâhmaṇateile in Beziehung gebracht und gewissermaßen als Anhang und Supplement desselben aufgefaßt (s. Anhang I). Das Alter jeder einzelnen Upanishad annähernd richtig zu bestimmen, ist sehr schwer. Gewiß ist, daß Patañjali (c. 150 v. Chr.) die Upanishaden citiert. Manche derselben sind in die vorbuddhistische Zeit hinaufzurücken, während andere wieder der Zeit nach dem Auftreten Buddhas angehören. Vollkommen sichere Kriterien hierfür fehlen jedoch. Das Einzige, was mit einiger Aussicht auf Erfolg angestrebt werden kann, ist auf Grund der Sprache, der Terminologie und der direkten oder indirekten Bezugnahme auf einander sowie auf anderweitige Denkrichtungen, sei es durch Bekämpfung oder Anerkennung derselben, das Prioritätsverhältnis der einen Upanishad (oder einer Gruppe von ihnen) zur andern zu bestimmen. 86

Digitized by Google

Über den Inhalt der Upanishaden ist es gleichfalls schwer, ein allgemeingültiges Urteil abzugeben. Es liegt vielleicht am nächsten, an gewisse Schriften mystischen Inhalts zu denken, die uns am Ausgang des christlichen Mittelalters begegnen. Neben hohen Gedanken das albernste Zeug, Phantasmagorien der seltsamsten Art, nirgends eine streng logische Gedankenfolge, alles zersetzt mit Allegorien, Bildern und mythischen Vorstellungen, oft im Ausmalen von Kleinigkeiten und Nebensachen breit und über alle Maßen ausführlich und da, wo größere Ausführlichkeit sehr am Platze wäre, kurz und unbestimmt, wie in tändelnder Zerstreuung mit den schwierigsten Fragen spielend, bald ihrer Beantwortung ausweichend, bald, als wären sie gar keine Fragen, sie kurzer Hand erledigend: das sind so die hauptsächlichsten Eigentümlichkeiten daran. Statt ruhig und klar den Gegenstand der Verhandlung auseinanderzusetzen und uns mitfühlen zu lassen, wie die Untersuchung sich mehr und mehr seiner bemächtigt, tritt diese vollkommen zurück. Nirgends wird eigentlich untersucht oder Grund gegen Grund prüfend abgewogen, sondern es wird immer nur gesucht und geraten und jede neue Entdeckung mit kindlichem Frohlocken verkündigt, ohne daß man sich jemals die Mühe nimmt, sie über den subjektiven Wert zu erheben, den sie für das Gemüt des glücklichen Entdeckers hat. Von einem System ist, von der losen Form der Gedankenverknüpfung abgesehen, die wir nicht einmal in Anschlag bringen, auch inhaltlich kaum etwas zu bemerken. Die Sätze schließen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. Zwar ist (scheinbar wenigstens) eine bedeutsame Lichtquelle gegeben, aber sie war entweder nicht geeignet zur Verteilung der Strahlen über die vielen unaufgehellt gebliebenen Gebiete, also wissenschaftlich unbrauchbar, oder der Versuch dazu ist unterblieben, wo er unbedingt hätte gemacht werden sollen. An Widersprüchen hat es wahrhaftig auch keinen Mangel. Sie liegen offen zu Tage und spotten jeder Bemühung, sie auszugleichen. Ungeachtet dieser Gegensätze und Verschiedenheiten, dieser Unebenheiten, von denen gewiß manche von den Gedanken selbst herrühren, die man zu bemeistern sich unterfing, verdient die Einmütigkeit unsere volle und ganze Bewunderung, mit der hier getreu und unablässig stets nur ein Ziel verfolgt wird, und die Sicherheit, mit der man sich ihm auf den verschiedensten Wegen zubewegt.

Freilich muß man, um einen Eindruck davon zu gewinnen, die Upanishaden lesen und über sie meditieren. Analisieren kann man Werke dieser Art nicht, ohne Gefahr zu laufen, sie wie eine Blume zu entblättern. Gleichwohl kann unsere Darstellung der Analyse nicht völlig entraten, und bietet dieselbe wenigstens den Vorteil, daß so die leitenden Gedanken abgesondert von allem, was in unsern Augen Nebensachen sind, worauf aber die Verfasser von ihrem Standpunkt aus großen Wert legten, vor den Leser hintreten und selbst für sich ihre Verteidigung führen.

6. Wissen (vidyâ) und Nichtwissen (avidyâ) sind die größten Gegensätze.

Die Mehrheit der Menschen glaubt nur an das, was sie sieht. Sie bilden sich ein zu wissen, und sind doch Thoren, zu sehen,

Digitized by Google

und sind doch blind. Das „Jenseits“ (sâṃparâya) existiert nicht für sie. „Das ist die Welt, denken sie, es giebt keine andere.“ Nur wenige sind, die „wissen“, denn die Sinne ziehen nach außen, so daß wer seinen Sinnen folgt, sich nie auf den Unterschied des Wandelbaren und Unwandelbaren besinnt (Kâṭh.-up. 2, 4 ff.; 4, 1 f.; Muṇḍ.-up. 1, 2, 8 ff.; vgl. Maitri-up. 4, 2). Dieser Unterschied aber ist es gerade, auf den es ankommt, da das „Wissen“ sich nur auf ein Unveränderliches bezieht, in welchem kein Abgang und Zugang stattfindet. Dasjenige nun, das über allen Wandel und Wechsel erhaben ist und doch demselben zu Grunde liegt (Kâṭh.-up. 5, 5), das wahre Wesen und Innerste von allem (Bṛh.-up. 2, 5) heißt das Bráhman, ein Wort, welches die Kraft (des Gebetes) ausdrückt, die alles übersteigt, oder es heißt der Âtman, das Selbst im transscendenten Sinne als wahres Selbst und eins mit Brahman.

Die Erkenntnis des Brahman oder Âtman (brahmavidyâ, âtmavidyâ) tritt zur Religion der verdienstlichen Werke in dasselbe Verhältnis, worin das Höhere zum Niederen steht. Beide fallen unter den Begriff des Wissens, dessen Zweck die Geistesbefreiung ist, während aber durch die Religionsübungen, welche die Veden lehren, die Seele nur zeitweilig, nie endgültig zur Ruhe kommt, findet sie wahre Ruhe und Erlösung in der Erkenntnis des Selbstes. Mögen daher auch Werke und das sie fördernde Wissen einen vorbereitenden Wert haben, einen letzten und höchsten haben sie nimmer. „Niederes Wissen“ (aparâ v.) wird darum die Kenntnis der Veden u. s. w. genannt, im Unterschied vom „höheren Wissen“ (parâ v.), „durch welches jenes Unvergängliche (aksharam) erkannt wird, das unsichtbare, unfaßbare, das stamm- und kastenlose, was ohne Augen und Ohren, ohne Hände und Füße ist, das ewige, durchdringende, allgegenwärtige, sehr feine, das Unwandelbare (avyayam), welches die Weisen als der Wesen Mutterschoß (bhûtayoni) erkennen“ (Muṇḍ.-up. 1, 1, 5 f.). Das Wissen vom Brahman ist die Grundlage alles Wissens (l. c. 1), die Lösung aller Zweifel (l. c. 2, 2, 8; Kâṭh.-up. 6, 15), das Ende aller Wünsche (Bṛh.-up. 4, 4, 16), des Irrtums und aller Leiden (Vâj.-up. 6), die wahre Unsterblichkeit (l. c. 15; Kena-up. 12), das Einssein mit Brahman:

„Wer dieses höchste Brahman kennt,
Den man mit Fug selbst Brahman nennt“ (Muṇḍ.-up. 3, 2, 9).

Digitized by Google

Beim „Brahman“ selbst aber wird unterschieden das Brahman, das Objekt der religiösen Verehrung, und das Brahman der Erkenntnis (Kena-up. 5 ff.). Erkannt wird das Brahman indes nicht wie anderes erkannt wird, indem das Denken durch Studium, Untersuchung und Beweisführung (Kâṭh.-up. 2, 9, 23) sich dasselbe aneignet, vielmehr unabhängig von allen diesen Hülfsmitteln des Erkennens:

„Gedacht von dem, der es nicht denkt,
Von dem's gedacht wird, der's nicht kennt;
Verstanden nicht von denen, die versteh'n,
Von Unverständ'gen wird's verstanden“ (Kena-up. 11; vgl. 3 f.).

Man wird das Brahman inne durch eine Art Erweckung (pratibodhaviditam), ein Aufwachen aus dem Schlummer des Nichtwissens (l. c. 12), durch Einkehr in das eigene Selbst und Abkehr von der Außenwelt (Kâṭh.-up. 4, 1). Dazu bedarf es für den Empfänglichen allerdings eines tüchtigen Lehrers, der ihn darauf hinweist (l. c. 2, 7 f.), doch zuletzt entscheidet die Gnadenwahl:

„Nur wen er wählt, von dem wird er gefunden,
Der Âtman wählt ihn sich zum Eigentum“ (l. c. 23; Muṇḍ.-up. 3, 2, 3).

Von der Denkarbeit macht das „Wissen“ nur insofern Gebrauch, als es seinen Gegenstand (Brahman = Âtman) durch Setzung gewinnt, wie es heißt (Kâṭh.-up. 6, 13): „die Realität des Selbstes offenbart sich von selbst, wenn es erfaßt ist durch den Gedanken: es ist“ (asti iti eva upalabdhasya tattvabhâvaḥ prasîdati), und alles negiert, was mit ihm unverträglich ist: „es ist nicht so, es ist nicht so“ (neti neti; vgl. Bṛh. up. 2, 3, 11; 3, 9, 28; 4, 2, 6; 4, 27). Ein eigentliches Erkennen hingegen, wobei das Denken sich seinem Objekte gegenüberstellt, verbietet sich hier von selbst: „Nicht dürftest du wohl sehen den Seher des Sehens, hören den Hörer des Hörens, denken den Denker des Denkens, erkennen den Erkenner des Erkennens“ (Bṛh.-up. 3, 5). Nur wer alles von sich abstreift, was er hat und ist, die Gelahrtheit wie die Ungelahrtheit, ist ein Brahmane und erkennt das Brahman (l. c. 4).

Erst in einem späteren Stadium tritt das Experiment hinzu, Einhalten des Atems u. dgl. (vgl. Maitri-up. 6, 20 ff.; Âp. Dh. S. 1, 8, 23, 5), wovon die älteren Upanishaden jedoch nichts wissen oder wenigstens (vgl. Kâṭh.-up. 6, 11) nichts, was einer künstlichen Erzeugung ekstatischer Zustände gleich sieht.

Digitized by Google

In der Lehre vom Brahman, die wir den Upanishaden entnehmen, überwiegen die Bilder und Vergleiche, und die Erklä- 87
rung hierfür liegt in der Unerkennbarkeit des Urgrundes der Welt:

„Ein And'res ist's als was wir wissen,
Und höher als das Ungewußte auch" (Kena-up. 4).

Von ihm wissen wir ja nur, daß er ist und daß sein Sein Erkennen ist, oder, wie es (Bṛh.-up. 4, 5, 13) heißt: „ganz nichts als Erkennen fürwahr" (kṛtsnaḥ prajñânghana eva). Und weil der Urgrund „das innere Selbst in allen Wesen" ist (hyesha sarvabhûtântarâtmâ, Muṇḍ.-up. 2, 1, 4), so wissen wir auch, daß er „allein ohne ein Zweites" (ekam advitîyam, Chând.-up. 6, 2, 1), und daß „kein erkennendes Wesen außer ihm ist" (nânyadasti vijñâṭṛ, Bṛh.-up. 3, 8, 11). Alles, was ist und lebt, ist und lebt durch das Brahman (vgl. Bṛh.-up. 4, 3, 31), alles, was erkannt wird, wird durch das Brahman oder das Selbst erkannt: „Wer alles in etwas anderem als im Selbste erkennt, den hat alles preisgegeben. Dieses Selbst ist alles" (l. c. 2, 4, 6; 4, 5, 7; vgl. 2, 5, 14 u. sonst). Das Innerste im Menschen, sein Selbst, kleiner als das kleinste und größer als das größte, ist der Weltgrund, das Brahman (Chând.-up. 3, 14). „Es ist das Wirkliche, es ist das Selbst, und das bist du!" (tatsatyam sa âtmâ tattvamasi l. c. 6, 8, 7). „Ich bin das Brahman" (ahaṃ brahmâsmi, Bṛh.-up. 1, 4, 21).

Nach dem Selbste forschend, empfingen die Vertreter der Devas und Asuras, Indra und Virocana, so berichtet die Chând.-up. (8, 7 ff.), die folgende Belehrung von Prajâpati:

„Der Geist (purusha), den man im Auge sieht, ist das Selbst." So sagte er (Prajâpati) und weiter: „Dieses ist das Unsterbliche, Furchtlose, dieses ist das Brahman." „Aber was ist das, Erhabener, für einer, der im Wasser und im Spiegel wahrgenommen wird?" „Genau derselbe" antwortete er, „wird an allen Enden (Orten) hier wahrgenommen." „Betrachtet euch selbst in einer Schüssel mit Wasser und was ihr von euch nicht erkennt, das meldet mir." Sie schauten nun in eine Schüssel mit Wasser, und Prajâpati sprach: „Was seht ihr?" Sie antworteten: „Wir sehen, Erhabener, uns hier ganz und vollkommen ähnlich bis zu den Haaren am Körper und bis zu den Nägeln." Da sprach Prajâpati zu ihnen: „Schmücket euch hübsch, zieht schöne Kleider an, putzt euch und schaut dann in die Schüssel mit Wasser." Sie thaten so, und Pr. fragte sie dann: „Was seht ihr?" Sie antworteten: „Geradeso wie wir hier, Erhabener, hübsch geschmückt, in schönen Kleidern und geputzt sind, sind wir da, Erhabener, hübsch geschmückt, in schönen Kleidern und geputzt." „Dieses ist das Selbst", sprach er darauf, „dieses ist das Unsterbliche,

Digitized by Google

Furchtlose, dieses ist das Brahman.“ Beruhigten Herzens gingen sie fort. Pr. schaute ihnen nach und dachte: „Ohne das Selbst aufgefunden, ohne es entdeckt zu haben, gehen sie hin.“ (Virocana, der Abgesandte der Dämonen begnügt sich mit der Lehre, daß der Leib das Selbst ist.) Indra aber sah, bevor er noch zu den Göttern gelangt war (um ihnen die Antwort Prajâpatis mitzuteilen), diese Gefahr: „Sowie dieses (Selbst), wenn dieser Leib hübsch geschmückt, schön gekleidet und geputzt ist, ebenfalls hübsch geschmückt, schön gekleidet und geputzt ist, so ist es blind, lahm und verstümmelt, wenn der Leib blind, lahm und verstümmelt ist. Wenn der Leib zu Grunde geht, geht es auch zu Grunde. Ich sehe hier keinen Gewinn.“ (Zu Prajâpati zurückgekehrt, trug Indra ihm sein Bedenken vor.) Prajâpati sagte: „So fürwahr, Maghavan, ist dieses (Selbst). Ich werde dir aber eine bessere Erklärung von ihm geben.“ „Was im Traume sich ergötzend umherwandelt, das ist das Selbst“, sprach er, „das ist das Unsterbliche, Furchtlose, das ist das Brahman.“ Beruhigten Herzens ging Indra fort. Bevor er aber noch zu den Göttern gelangt war, bemerkte er diese Gefahr: „Mag auch dieses (Selbst), wenn dieser Leib blind, lahm und verstümmelt ist, weder blind noch lahm noch verstümmelt werden und durch kein Gebrechen des Leibes gebrechlich, durch den Tod desselben nicht getötet noch durch seine Lahmheit lahm werden, so ist es doch, als ob man es töte oder verfolge, als ob es Unliebes erfahre und sogar weine. Ich sehe hier keinen Gewinn.“ (Abermals kehrte Indra zu Prajâpati zurück und klagte ihm seine Not, der alsdann die weitere Erklärung gab:) „Wenn einer eingeschlafen ist, ganz und gar völlig zur Ruhe gekommen ist und kein Traumgesicht schaut, so ist dieses das Selbst“, sprach er, „dieses ist das Unsterbliche, Furchtlose, dieses ist das Brahman.“ (Indra machte sich die Einwendung, daß ein Solcher kein Selbstbewußtsein hat, auch die übrigen Dinge nicht kennt und in's Nichts eingegangen ist, worauf ihm Prajâpati die endgültige Erklärung gab mit folgenden Worten:)

„Maghavan! Sterblich fürwahr ist dieser Leib, vom Tode in Besitz genommen. Er ist der Wohnsitz des unsterblichen Selbstes, das keinen Leib hat. Wahrlich in Besitz genommen ist der mit dem Leibe Verbundene von Liebem und Unliebem. Nicht kann ein Solcher sich wehren gegen Liebes und Unliebes. Wer keinen Leib hat, den berühren Liebes und Unliebes nicht. Keinen Leib hat der Wind. Die Wolke, der Blitz und der Donner sind ohne Leib. Sowie diese, nachdem sie aus dem Weltraum sich erhoben und das höchste Licht erreicht haben, in je ihrer eigenen Gestalt hervortreten, so tritt diese vollkommene Beruhigung (samprasâda, im Tiefschlaf), nachdem sie sich aus diesem Leibe erhoben und das höchste Licht erreicht hat, in ihrer eigenen Gestalt hervor. Dies ist der höchste Geist (uttama purusha). Er wandert dort umher, essend, spielend, sich mit Weibern, mit Wagen oder mit Angehörigen ergötzend, an das Anhängsel, diesen Leib nicht zurückdenkend. Wie das Zugtier an den Karren gespannt ist, so ist der Odem (prâṇa) an den Leib gespannt. Wenn dieses Auge auf den Weltraum hingerichtet ist, so ist es der Geist (purusha) im Auge, das Auge (selbst) ist (nur) zum Sehen. Was da weiß: „ich will dieses riechen“, das ist das Selbst, die Nase ist (nur) zum Geruche. Was da weiß: „ich will dieses reden“, das ist das Selbst, die Stimme ist (nur)

Digitized by Google

zum Reden. Was da weiß: „ich will dieses hören", das ist das Selbst, das Ohr ist (nur) zum Hören. Was da weiß: „ich will dieses denken", das ist das Selbst, der Verstand (manas) ist (nur) sein göttliches Auge. Mit dem Verstand, diesem göttlichen Auge sieht er jene Gegenstände seiner Wünsche und ergötzt sich daran."

„Was ist das Selbst?" frug Janaka, König von Videha den Brahmanen Yâjñavalkya, und dieser hob nun zu einer längeren Ausführung an, die uns über den Zustand des Selbstes im Traumschlaf und Tiefschlaf sowie nach dem Tode unterrichtet (Bṛh.-up. 4, 3 ff.):

„Zwei Zustände dieses Geistes giebt es fürwahr: dieser (hier) und der Zustand in der andern Welt. Dazwischen liegt als dritter der Zustand im Schlafe. Wenn er sich in diesem dazwischen liegenden Zustand befindet, sieht er die beiden Zustände, diesen (hier) und den Zustand in der andern Welt. Je nachdem er nun einen Aufstieg hat zum Zustand in der andern Welt, diesem Aufstieg entsprechend steigt er auf und sieht beides, Leiden und Freuden. Wenn er einschläft, so trennt er von dieser alles enthaltenden Welt einen kleinen Teil ab, zerstört sie selbst und baut sie selber auf vermöge seines eigenen Glanzes und seines eigenen Lichtes, und schläft ein. Dann ist dieser Geist sich selbst Licht. Dort giebt es keine Wagen, keine Gespanne und keine Wege. Wagen, Gespanne, Wege schafft er. Dort giebt es keine Wonnen, Freuden, Lüste. Wonnen, Freuden, Lüste schafft er. Dort giebt es keine Teiche, Flüsse, Seen. Teiche, Flüsse, Seen schafft er, denn er ist Schöpfer.

„Abschüttelnd mit dem Schlaf das, was des Leibes,
Beschaut er schlaflos jene, die da schlafen.
Das Licht erfassend kehrt er wieder heimwärts,
Des Geistes voll, der gold'ne ein'ge Haṃsa (die Sonne, vgl. haṃsaḥ, der glänzende Wasservogel, Kâṭh.-up. 5, 1)
Das nied're Nest beschützend mit dem Hauche,
Und draußen wandernd, er, der hat das Leben,
Begiebt er sich dahin, wo's ihm beliebet,
Des Geistes voll, der gold'ne ein'ge Haṃsa.
Im Traumeszustand auf- und niedersteigend,
Schafft er als Gott sich vielerlei Gestalten,
Zusammen bald mit Frauen sich vergnügend,
Bald lachend, bald Entsetzliches gewahrend.
Nur sein Ergötzen sieht man, nicht ihn selber."

* * *

„Gleichwie in dem Luftraum dort ein Adler oder ein Falke, nachem er herumgeflogen, ermüdet die Flügel zusammenlegt und sich zum Niederkauern anschickt, so läuft auch dieser Geist zu jenem Zustand, in welchem er, wenn er eingeschlafen ist, keine Wünsche mehr hegt und keinen Traum mehr schaut . . . Dann ist dieses seine über das Verlangen erhabene, vom Übel freie, furchtlose Gestalt, die nicht mit Kummer verbunden ist . . . Wenn er

Digitized by Google

dann nicht sieht, so sieht er sehend nicht das, was zu sehen ist, denn für den Sehenden giebt es keine Unterbrechung des Sehens, da er nicht vergeht, aber kein Zweites, von ihm Verschiedenes und Getrenntes giebt es, das er sehen könnte. Wenn er dann nicht erkennt, so erkennt er erkennend nicht das, was zu erkennen ist, denn für den Erkennenden giebt es keine Unterbrechung des Erkennens, da er nicht vergeht, aber kein Zweites, von ihm Verschiedenes und Getrenntes giebt es, das er erkennen könnte . . . .

„Wenn das im Leibe befindliche Selbst in Ohnmacht verfällt und gleichsam die Besinnung verliert, dann versammeln sich die Atemzüge insgesamt um dasselbe. Dieses nimmt die Kraftteilchen in sich auf und zieht sich in's Herz zurück . . . Darauf wird die Spitze des Herzens leuchtend, und gleichzeitig tritt das Selbst hinaus, entweder durch das Auge oder durch den Schädel oder durch andere Gegenden des Leibes. Indem dieses hinaustritt, treten nach ihm auch die Atemzüge aus. Alsdann tritt das Bewußtsein (saṃjñâna) aus. Das intelligente Selbst ist Erkenntnis. Wissen und Werke und die Erkenntnis des früheren umfangen es. Wie eine Raupe sich zusammenzieht, wenn sie an das Ende eines Grashalms gekommen ist, so zieht sich dieser Geist, nachdem er diesen Leib abgeschüttelt und ihn zum Wissen geführt hat, zusammen. Wie eine Stickerin ein Stückchen von einem Gewebe abtrennt und eine andere, neuere, schönere Gestalt daraus bildet, so bildet dieser Geist, wenn er den Leib abgeschüttelt und ihn zum Wissen geführt hat, eine andere, neuere Gestalt, entweder der Manen oder der Gandharven oder Brahmans oder Prajâpatis oder der Götter oder der Menschen oder anderer Wesen. Dieses Selbst ist fürwahr das Brahman und es besteht aus Erkenntnis, Verstand . . . . aus allem. Wenn man sagt, daß es aus diesem oder jenem besteht, so heißt dies s. v. a., daß es so ist, wie es handelt und verfährt, daß es gut ist, wenn es gut handelt, schlecht, wenn es schlecht handelt, verdienstvoll durch verdienstliches Thun, böse durch böses. Man sagt nämlich: Aus Wünschen fürwahr besteht dieser Geist. Sowie sein Wunsch ist, so ist sein Wille. Wie sein Wille ist, darnach handelt er. Wie er handelt, so ergeht es ihm:

„Dahin gelangt ein jeder samt dem Werke,
Worauf sein Sinn, der also ist, sich richtet,
Und wenn er dann den Lohn, wie's recht, empfangen
Für jedes Werk, das er vollbracht hienieden,
So kommt von jener Welt zurück er wieder
Zu dieser, wo für neues Werk der Ort."

„So steht es mit dem, der Wünsche hat . . . Wer ohne Wünsche ist, frei von Wünschen, dessen Wunsch das Selbst, der zum Ziele seiner Wünsche gelangt ist, aus dem entweichen die Atemzüge nicht. Sie kommen da zusammen. Das Brahman fürwahr ist er, in das Brahman geht er ein:

„Wenn alle Wünsche sich ablösen,
So ihren Sitz im Herzen haben,
Dann wird der Sterbliche unsterblich,
Dann ist zum Brahman er gelangt.

* * *

Digitized by Google

„Der enge Pfad, der weithin führt, der alte,
Der hier zu mir sich streckt, ist aufgefunden,
Auf diesem gehen Weise, brahmakundig,
Erlöst, aufsteigend ein zur Himmelswelt.
Auf diesem giebt es, sagt man, Weißes, Blaues,
Dazu Braunrotes, Gelbes, Rotes auch (die Sonne).
Und diesen Pfad gefunden hat das Brahman,
Der Brahmankenner geht ihn hell und gut.
Es treten ein in dichtes Dunkel,
Sie, die verehren die Vernichtung,
Doch in noch größ'res Dunkel jene,
Die sich erfreu'n an der Entstehung.
Asurisch (dämonisch) heißen jene Welten (vgl. Vâj.-up. 3),
Die sind gehüllt in dichtes Dunkel,
In diese gehen nach dem Tode
Vernunft- und wissenslose Leute.
Denn was wir sind, fürwahr, das werden wir.
In großes Elend tritt, wer dies nicht kennt;
Doch wer es weiß, verkostet nicht den Tod,
Die And'ren finden dafür Leid auf Leid.
So einer klar erkannt hat dies vom Selbste:
Was dieses Selbst ist, eben das auch ich bin,
Was könnte dann er wünschen, was verlangen,
Damit er gehen mög' mit seinem Leibe?
Das Selbst sich hat gefunden, auferwecket,
Das in des Leibes Abgrund hier gelegen,
Der ist Allbildner, schafft er doch das All selbst,
Sein ist die Welt, fürwahr, die Welt der ist.
Wann einer dieses hat erkannt,
Das Selbst als Gott auf einem Mal,
Als Herrn des, was da ward und wird,
Dann ist dem Zweifel er entrückt.
Das Selbst, worin die Fünfheit der Geschlechter
Mitsamt dem Raum gegründet ist,
Halt' ich, der's weiß, ich, der unsterblich,
Für's Brahman und unsterblich auch.
Vor dem das Jahr mit seinen Tagen allen
Rückwärts gekehrt sich umbewegt,
Die Götter dies verehr'n als Licht der Lichter,
Da es unsterblich Leben hat.
Des Odems Odem und des Auges Auge,
Das Ohr des Ohres und der Speise Speise,
Des Denkens Denken: — die dies wissen,
Erkennen auch das alte, erste Brahman.
Fürwahr das Denken zeigt's uns an:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie.

Digitized by Google

Vom Tod zu neuem Tode geht,
Wer hier Vielfältigkeit erspäht (vgl. Kâṭh.-up. 4. 10).
Erschauen läßt durch's Denken sich,
Was dauert und nicht ändert sich.
Vom Staube frei und über allem Raume
Steht ungeboren, groß und fest der Âtman.
Ihn hat erkannt der brahmankund'ge Weise.
Wohlan! er laß nicht ab von dem Entschlusse!
Nicht viele Worte soll er überdenken,
Denn dieses schafft nur Müh' und Harm der Stimme."

„Dieses Selbst herrscht über alles, ist Herr über alles, Gebieter von allem, hat Gewalt über alles, was da ist. Es wird nicht höher durch eine gute That, nicht niedriger durch eine böse. Es ist das Oberhaupt der Wesen, der Herr der Welten, der Hüter der Welten. Es ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, damit sie nicht ineinander fließen. Man sucht es durch Recitieren des Veda (vedânuvâcana) kennen zu lernen, durch das Leben als Brahmanenschüler (brahmacarya), durch Buße (tapas), durch Glauben (śraddhâ), Opfer (yajña) und Fasten (anâśaka). Hat man es kennen gelernt, so ist man ein Muni. Zu ihm treten hinaus (aus dem Hausleben) die frommen Bettler, indem sie sich dasselbe zu (ihrer) Welt wünschen. Darum haben frühere Brahmanen, die gelehrt und wissenskundig waren, aufgehört, sich Nachkommenschaft zu wünschen, denn sie dachten; „Wozu brauchen wir Nachkommenschaft, wir, deren Welt dieses Selbst ist?" Darum ziehen sie, nachdem sie dem Verlangen nach Söhnen, Reichtum und den Weltfreuden entsagt, als Bettler umher. Denn das Verlangen nach Söhnen, ist dasselbe wie das Verlangen nach Reichtum, und dieses ist dasselbe wie das Verlangen nach Weltfreuden, da beides eben Verlangen ist.

„Dies ist das Selbst, von dem es heißt: „Nicht, nicht" (sa esha neti netyâtmâ). Es ist unfaßbar, denn es wird nicht erfaßt, unzerstörbar, denn es wird nicht zerstört, als frei und ungebunden haftet es an nichts und schwankt nicht. Mag er daher denken: „Ich habe Böses gethan" oder „Ich habe Gutes gethan", über beides kommt der Unsterbliche hinweg. Das Gute, das er gethan, und das Schlechte, das er unterlassen, brennt ihn nicht. Durch keine That, sei sie wie immer, geht ihm seine Welt verloren:

„Das ist des Brahmankund'gen stete Größe,
Sie nimmt nicht zu noch ab durch seine Thaten.
Mit ihr vertraut er sei! Ist sie begriffen,
Wird keine böse That ihn je beflecken."

„Darum ist, wer Solches weiß, müde, besänftigt, ruhig, geduldig, gläubig geworden. Im Selbste sehe er das Selbst (âtmani eva âtmânaṃ paśyet). Alles sieht er als das Selbst. Alles ist sein Selbst. Von allem ist er das Selbst. Alles Böse überwindet er, nicht überwindet ihn das Böse. Alles Böse verbrennt er, nicht verbrennt ihn das Böse. Frei vom Bösen, frei vom Alter (Gebrechlichkeit), frei von Hunger und Durst, ein Brâhmaṇa ist, wer Solches weiß . . . .

Digitized by Google

Der Gedanke, daß nur die Einheit wirklich, alle Vielheit aber unwirklich ist, zieht sich wie ein roter Faden durch die 88
Upanishaden.

Der Schein der Vielheit, diese Welt, die „in Name und Gestalt“ (nâma-rûpa) ausgebreitet ist, hat für den Wissenden nichts Bethörendes mehr. Um des Nichtwissenden willen bequemt sich indes die Darstellung der Brahman-Âtman-Lehre dazu, von einem Entstehen und Vergehen der Welt und der Weltwesen zu reden. Z. B. Muṇḍ.-up. 1, 1, 7: „Wie eine Spinne (den Faden) ausläßt und zurücknimmt, wie auf der Erde die Pflanzen entstehen, wie aus dem lebenden Menschen Haupt- und Körperhaare, so entsteht aus dem Unvergänglichen hier das All.“ 2, 1, 1: „Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken, welche (mit ihm) die gleiche Gestalt haben, tausendfach hervorgehen, so gehen, o Teurer, aus dem Unvergänglichen die verschiedenartigen Wesen hervor und auch wieder in es ein.“

„Wie aus dem Feuer Funken sprüh'n
Und Strahlen aus der Sonne flieh'n,
So läßt das Selbst die Prâṇas und die andern
Allzeit hervor in rechter Ordnung wandern“ (Maitri-up. 6, 27).

* * *

„Wie Flüsse hin zum Meere gleitend
Darin begraben Nam' und Form,
So geht erlöst von Form und Name
Der Weise ein zum höchsten Geist“ (Muṇḍ.-up. 3, 2, 8).

Jene Auffassung nun, die sich der Mehrheit der Unerlösten accommodiert, wird zuweilen als das „niedere Brahman“ dem „höheren Brahman“, worauf das Sinnen und Trachten der Erlösten gerichtet ist, entgegengestellt (vgl. Praśna-up. 5, 2 ff.); und ausführlich wird uns (z. B. Maitri-up. 3, 2 f.) das Wirken des bhûtâtman geschildert, d. i. des Selbstes, das in die Erscheinungswelt eingeht, jedoch ohne in ihr aufzugehen und von ihrem Elend berührt zu werden (vgl. Kâṭh.-up. 5, 11 ff.). Damit aber behaupten die Upanishaden nichts weniger als eine doppelte Wahrheit. Die Wahrheit (satyam) ist nur eine, und dies ist die Identität (ekatvam, vgl. Vâj.-up. 7), die Einheit aller Gegensätze (l. c. 5; vgl. Muṇḍ.-up. 3, 2, 8; Kâṭh.-up. 4, 10 f.). Aber außer den Weisen giebt es auch Thoren, und diese sind nur durch Unterscheidungen (von Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung) zu belehren, ja auch die Weisen bedürfen derselben, um die Einheit ohne jede

Digitized by Google

Unterscheidung besser zu verstehen und die Unterschiede nicht in die Dinge, sondern in die „Worte“ allein zu verlegen: „auf Worten beruht die Umwandlung, ein bloßer Name“ (vâcârambhaṇaṃ vikâraḥ nâmadheyam; Chând.-up. **6**, 1, 4 ff.) Also weder den Wissenden noch den Nichtwissenden kann diese Inkonsequenz schaden; den einen nicht, weil sie die Sache durchschauen (vgl. Kâṭh. up. **5**, 12; Śvet.-up. **6**, 12), und den andern nicht, weil sie die reine Wahrheit nicht ertragen. Doch will es scheinen, daß diese Ansicht über die Doppelgestalt der Upanishadlehre allein für sich nicht genügt, namentlich wenn wir uns den Ernst, womit die Zustände der durch das Wissen noch nicht erlösten Seelen nach dem Tode behandelt werden, gegenwärtig halten. Die Art, wie hier die Seinsweise abhängig gemacht wird von der Erkenntnisweise, daß mithin das Denken das Sein bestimmt, läßt sich kaum anders als aus einem bis auf die Spitze getriebenen Subjektivismus begreifen. Hierin ist Konsequenz, denn sowie jeder denkt, erkennt und weiß, so ist er; Brahman ist er, wenn er vom Brahman weiß, und damit auch erhaben über den ewigen Kreislauf des Sterbens und Wiedergeborenwerdens, dem alle brahmanunkundige Wesen unterworfen sind.

7. So fremd der Seelenwanderungsglaube den Liedern des ṚV., des AV. und den eigentlichen Brâhmaṇas ist, welche vielmehr die persönliche Unsterblichkeit lehren, sei es in den Wohnungen der Seligen, wo Milch und Honig fließt (vgl. Śat. Br. **11**, 5, 6, 4), oder am Orte der Peinen (vgl. l. c. **6**, 2, 2, 27; **11**, 7, 2, 23), so geläufig ist derselbe den jüngern Partien der Brâhmaṇas, zumal jenen, die wir als Âraṇyakas und Upanishaden kennen. Darin hat er auch schon die ausgesprochen pessimistische Färbung angenommen, die ihn als Furcht vor neuen Todesschrecken kennzeichnet (vgl. z. B. Kâṭh.-up. **1**, 17 ff.; 27; **6**, 18). Letzterer Zug scheint indes sekundärer Art zu sein und aus der allgemeinen leidvollen Stimmung herzurühren, die sich von einem gewissen Zeitpunkte an auf das indische Gemüt gelegt hatte. Dagegen dürfte die Vorstellung als solche, abgesehen von der Hervorkehrung des Wiedersterbens, sich auf natürlichem Wege aus Bildern entwickelt haben, welche an Naturvorgänge anknüpften, mag immerhin auch noch aus anderen Quellen ihr das eine oder andere Element zugeflossen sein. Wir haben bei diesen Bildern vornehmlich das „Wiederwerden“ (punarbhû) der Ushas im Auge

Digitized by Google

(s. S. 29), an der es besonders auffiel, daß sie wieder und wieder geboren wird (punaḥ-punar jâyamânâ; ṚV. 1, 92, 10), und die gleich sinnfällige Wiedergeburt des Mondes (vgl. 10, 85, 18), welche aber vielleicht gerade wegen der Verwandtschaft des Mondes mit dem Menschen (s. S. 31, 35) diesen noch mehr, als es durch Ushas geschah, zum Nachdenken über sein Schicksal nach dem Tode anregte. Als nun die Spekulation die Lösung der eschatologischen Probleme in die Hand nahm, fand sie wohl in keinem Lehrstück ein größeres Entgegenkommen und Verständnis, als in dem diesbezüglichen über die Metempsychose. Da hatte sie nicht erst nötig, den Boden zu ebnen, denn mehr als sonstwo war derselbe gerade hier bereits durch jene ganz ungezwungene Anpassung an das Verhalten der bekannten Naturvorgänge und ihrer göttlichen Vorsteher, und was die moralische Seite der Frage betrifft, durch Forderungen des Gerechtigkeitsgefühles und Vergeltungstriebes ausreichend geebnet (vgl. Śat. Br. 12, 9, 1, 1).

Zwei Wege führen in's andere Leben. Der eine Weg heißt der Götterweg (devayâna), auch der linke oder nördliche, weil er in den 6 Monaten, in denen die Sonne sich nordwärts bewegt, durch die Sonne, den Mond und den Blitz zur Welt des Brahman führt. Die auf diesem Wege wandeln, kehren nicht mehr zu neuem Leben und Sterben zurück; sie haben das Ende erreicht. Der andere Weg heißt der Väterweg (pitṛyâna), auch der rechte oder südliche, weil er in den 6 Monaten, in denen sich die Sonne dem Süden zubewegt, zur Welt der Väter, zum Äther und zum Monde führt. Nach empfangener Belohnung für die guten Werke kehren jene, die auf diesem Wege wandeln, zu erneutem Dasein zurück. Im Monde stoßen beide Wege zusammen, um dann wieder auseinander zu gehen. Diejenigen, welche weder auf dem Götterweg noch auf dem Väterweg sich befinden, m. a. W. weder das Wissen, das erlöst, noch die guten Werke besitzen, die Lohn verdienen, werden als Tiere geboren (Bṛh.-up. 6, 1; Chând.-up. 5, 3 ff., doch mit erheblichen Modifikationen, die hier nicht weiter berücksichtigt wurden; vgl. auch Muṇḍ.-up. 1, 3, 10 f.; Kaush.-up. 1, 2 f.; Kâṭh.-up. 5, 1 ff.; Bṛh.-up. 4, 3, 36 ff. u. s. w.). Die Frage nach dem inneren Grunde des sittlichen Wohl- oder Übelverhaltens und des entsprechenden Lebensloses aber findet ihre Beantwortung in der Lehre vom karman, d. i. die That: „Fürwahr verdienstvoll wird einer durch verdienstliche That, böse durch böse“ (Bṛh.-up. 3, 2, 14; vgl. Kâṭh up. 5, 7; Maitri-up. 4, 2). Die Seligen auf dem Monde (s. S. 106 f.) bleiben dort, so lange noch ein (zu belohnender) Rest, eine Neige (sampâta) vorhanden ist (vgl. Chând.-up. 5, 10, 5), und kehren auf demselben Wege, wie sie hingekommen, zur Erde zurück, „durch den Äther in den Wind, aus diesem in den Regen, aus dem Regen auf die Erde, und werden dann zur Speise“ (Bṛh.-up. 6, 1, 19; Chând.-up. l. c. ff.) Erlösende Kraft aber hat nicht die That,

Digitized by Google

und wäre sie von einer Vollkommenheit und Güte, die alles übersteigt, sondern einzig und allein das Wissen (vgl. Kâṭh.-up. 6, 4).

Der „Weise" besitzt in der Erkenntnis des Selbstes die beruhigende Gewißheit, daß er nicht erst zu wandern braucht, um zu seinem wahren Selbste oder zu Brahman zu kommen. Für ihn giebt es keinen Irrtum mehr (Vâj.-up. 6). Er hat die Wahrheit und ist die Wahrheit. Die Furcht kann in ihm nicht aufkommen, denn sie rührt her von einer zweiten Person (Bṛh.-up. 1, 4, 3). Das Böse hat über ihn keine Gewalt, denn alles sieht er an als das Selbst:

„Wie zu dem Berge, der in Flammen steht,
Gazelle nicht, noch Vogel geht,
So naht die Sünde, wie man sie auch nennt,
Dem Manne nicht, der Brahman kennt" (Maitri-up. 6, 18).

Das Wissen macht alles wieder gut, auch die begangene Sünde (vgl. Bṛh.-up. 5, 15, 12).

Er ist erhaben über alles Thun, denn er kennt kein Begehren:

„Durch Geistesruhe tötet er
Das Gut' und Bös', so er vollbracht,
Gegründet in dem Selbst sein Selbst,
Erlanget er des Glückes Macht" (l. c. 6, 20: vgl. Muṇḍ. up. 3, 1, 3).

Auch Pflichten sind für ihn nicht mehr vorhanden: Sie sind bedeutungslos geworden (vgl. Vâj.-up. 2). Noch weniger hat auf diesem Standpunkt das religiöse Ritual mit seinen Opfern Wert und Bedeutung (vgl. Muṇḍ.-up. 1, 2, 7).

Weltflüchtige Ruhe ist das Summum Bonum (śântim atyantam eti; Kâṭh.-up. 1, 1, 17). An diesem Ziele ist die Religion der alten Inder oder jedenfalls der edelsten aus diesem Volke nach einer vielhundertjährigen Geschichte angekommen.

Die vedisch-brahmanische Periode schließt ab mit der vollkommenen Abkehr von allen Erscheinungen der Sinnenwelt. „Dort leuchtet die Sonne nicht, noch Mond und Sterne . . . Das Selbst (der Âtman) allein leuchtet, und ihm leuchtet alles nach. Durch sein Licht leuchtet alles" (tasya bhâsâ sarvam idaṃ vibhâti; Kâṭh.-up. 5, 15; Muṇḍ.-up. 2, 2, 10; Śvet.-up. 6, 14).

Digitized by Google

Anmerkungen.

Abkürzungen. AJPh.: American Journal of Philology. BB.: Bezzenberger's Beiträge. BI. Bibliotheca Indica. GGA: Göttingische Gelehrte Anzeichen. JAOS.: Journal of the American Oriental Society. JRAS.: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. ISt.: Indische Studien. KZ.: Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. RHR.: Revue de l'histoire des Religions. SBE.: The Sacred Books of the East. WZKM.: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. ZDMG.: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

1 (S. 4). Die Hymnen des Rigveda. I. Bd., 296.

2 (S. 10). Auf die Gegnerschaft zwischen Purukutsa u. Sudâs ist (mit Ludwig, Der Rigveda, III. Bd., 174; Oldenberg, ZDMG. 42. Bd., 204 f.; 219 Geldner, Vedische Studien I. Bd., 153) aus RV. 1, 63, 7 zu schließen, indem man sudâse in sudâsam verändert. Nach 7, 18, 3 standen die Pûrus gegen Sudâs.

3 (S. 11). Möglich, daß in Kuruśravana („Ruhm der Kurus"), Kuruṅga u. Kaurayâna (RV. 10, 32, 9; 33, 4; — 8, 4, 19; — 8, 3, 21) sich Reminiszensen an die Kurus erhalten haben. Die Uttara-Kurus, d. i. die nördlichen K. werden im Ait. Br. 8, 14 zusammen mit den Uttara-Madras in das Land jenseits des Himâlaya verlegt; vgl. SBE. vol. XII, Introd. p. XLI sq.

4 (S. 12). Manu 2, 20; vgl. auch ebenda die vorhergehenden und folgenden §§.

5 (S. 12) Vedische Mythol. I. Bd., 89.

6 (S. 13). Sollte nicht RV. 7, 18, 21 eine Erinnerung an die Wanderzüge enthalten, wenn wir mit Aufrecht, BB. 14. Bd., 19 übersetzen: „Die deinethalben (Indra zuliebe) aus ihrer Heimat gewandert sind, Parâśara, Śatayâtu, Vasishṭha, vergaßen nie deine Freundschaft und Förderung (wörtl.: deine des Fördernden Freundschaft). So mögen denn ihren Nachkommen glückliche Tage anbrechen." — Für die Richtung der Züge nach Osten fehlt es auch sonst nicht an Angaben, z. B. AV. 5, 4, 8: udâṅ jâto himavataḥ sa prâcyâṃ nîyase janam „Im Norden von Himavant entsprossen wirst du (das „Kushṭha" genannte Kraut) im Osten den Menschen zugeführt."

7 (S. 15). Vgl. J. F. Hewitt, Notes on The Early History of Northern India: JRAS. vol. 20, part 3, p. 321 ff.

8 (S. 17). Vgl. die halbgeschichtliche, halbmythische Erzählung in Śat. Br. 1, 4, 1, 10 ff. von Mâthava, König von Videha, der nach Osten zieht über die Sadânîrâ hinaus, wo später die Grenzen zwischen den Kosalas und Videhas angenommen wurden, wohin ihn aber Agni Vaiśvânara, das Sinnbild der (brahmanischen) Kultur nicht begleitet, während, wie es daselbst heißt, „jetzt östlich davon viele Brahmanen wohnen."

9 (S. 17) Gaut. 4, 17; Manu 10, 11; 22; vgl. Oldenberg, Buddha, 407 f.

10 (S. 17). Vgl. O. Franke, GGA. 1891, 957 ff. — Nach Weber, Ind. Litteraturgesch.², 74 ff. soll freilich das Pañc. Br. das älteste Brâhmaṇa sein.

11 (S. 17). Wir meinen keineswegs Rohheit der Sitten, wenn wir von sittlichem Verfall reden. Fälle sittlicher Rohheit sind in der vedischen Litte-

Digitized by Google

ratur nicht nachweisbar. So weit man auch die Grenzen zog für die sinnliche Liebe des Mannes und nicht bloß Polygamie gestattete, allerdings mit einer Einschränkung (s. Âp. Dh. S. 2, 5, 11, 12: „wenn man eine Frau hat, die ihren Pflichten und der Geburt von Kindern gewachsen ist, nehme man sich keine andere"), sondern auch den Ehebruch als solchen ungeahndet hingehen ließ, so fehlen doch Beispiele für Polyandrie. Was nämlich Jolly, ZDMG. 44, 340 ff. anführt, läßt nicht erkennen, daß derartiges bei einem unter dem Einfluß der vedisch-brahmanischen Kultur stehenden Stamme vorkam. Das von Weber, ISt. 9, 481, Zimmer, Altind. Leben 319, Delbrück, Die indogerm. Verwandtschaftsnamen, 197 behauptete Aussetzen der Mädchen beruht, wie Böhtlingk, ZDMG. 44, 495 f. gezeigt hat, auf einem Mißverständnis von MS. 4, 6, 4; 7, 9; vgl. TS. 6, 5, 10, 3. Dagegen wird das von Pischel-Geldner, Ved. Studien, I. Bd., p. XXIII abgegebene Urteil eher zu gelinde als zu streng sein, und braucht man wahrhaftig nicht absichtlich nach Belegen für den in geschlechtlichen Dingen herrschenden Leichtsinn zu suchen. Sie drängen sich ganz von selbst auf und in solcher Menge, daß sie nicht mehr den Ausnahmen zuzuzählen, sondern umgekehrt als die Regel zu betrachten sind. Auch im 1. Heft des II. Bandes der Ved. Studien bestätigt namentlich die Exegese des Vṛshâkapiliedes ṚV. 10, 86 (S. 22 ff.) von neuem die Richtigkeit unserer Ansichten hierüber. Außer den Stellen, die gelegentlich im I. Bd. der Ved. Studien angeführt werden kommen in Betracht 1, 126, 6. 7; 3, 33, 10 (u hierzu Bartholomae, ZDMG. 43, 664 ff.); 8, 1, 34; 2, 42; 35, 5; 10, 30, 5. 6. Zeugnisse aus jüngeren vedischen Schriften finden sich besprochen in Weber's ISt. 13, 158; 17, 307; Zimmer's Altind. Leben, 177 ff.; Delbrück's Indogerm. Verwandtschaftsnamen, 548 ff. (wo die Deutung von Śat. Br. 1, 3, 1, 2 paraḥpuṃsâ nicht = „unkeusch", sondern = „aus dem Kreise der Männer entfernt", ferner von Śat. Br. 2, 5, 2, 20; vgl. MS. 1, 10, 11; TBr. 1, 6, 5, 2; Âp. Śr. S. 8. 6, 20 ff. richtig gestellt ist). Weiteres s. o. S. 158. Ebenso über die auri sacra fames der Dichter und Priester s. S. 138 f. — Es fällt natürlich niemanden bei, auch wenn er sich weigert, in das Lob der naiven Einfachheit jener Zeiten einzustimmen, denselben jedes ideale Gefühl abzusprechen. Im Gegenteil, dasselbe bricht nicht selten sogar in überraschender Weise hervor; vgl. z. B. 1, 73, 3; 5, 3, 2; 80, 6; 10, 85.

12 (S. 23). Auch 8, 19, 23 wird die Übertragung des Epith. asura auf Agni durch den Vergleich (iva) begründet, der Asura aber ist trotz Hirzel's (Gleichnisse, 11) Einsprache Dyaus. In der Regel fehlt jedoch eine solche Begründung. — Mit 6, 20, 2 ist zu vergleichen 4, 21, 1 dyaur na kshatram abhibhûti pushyât, „wie D. entfalte er (Indra) übermächtige Herrschaft." Über „asura" als Beiwort einzelner devas vgl. v. Bradke, Dyaus Asura, 72 ff. Wenn im Refrain 3, 55 „mahad devânâm asuratvam ekam" Name und Würde eines asura an das Attribut deva gebunden wird, so mag auch dieses Lied für den Wandel der Anschauungen zeugen.

13 (S. 24). Bergaigne, La Religion Védique, t. III, 25 bezieht asura pitâ naḥ (desgl. asurasya mâyayâ in 5, 63, 3. 7) ohne weiteres auf Parjanya.

14 (S. 25). Übrigens wird auch 1, 113, 14 Dyaus eine nirṇij beigelegt. Anders Hirzel, a. a. O. 11, A. 1. Wegen Somas nirṇij vgl. Geldner, Ved. Studien I. Bd., 135.

15 (S. 35). Nach Roth, ZDMG. 2, 222 ist Trita „ein teilweise in Vergessenheit zurückgetretener Gott"; nach dem Petersburger Wörterbuch s. v. „der Name eines vedischen Gottes, der namentlich in Verbindung mit

Digitized by Google

den Marut, Vâta oder Vâyu und Indra erscheint, und welchem, wie jenen, Kämpfe mit dämonischen Wesen, mit dem Tvâshṭra, Vṛtra, dem Drachen und anderen zugeschrieben werden." Bergaigne zufolge ist Trita (vgl. a. a. O. t. II, 48; III, 133) „un sacrificateur céleste, pressant le Soma pour Indra, un préparateur céleste du Soma", ja „Trita paraît identifié au Soma céleste et caché" (II, 326), und „le Trita . . . ne peut être que l'éclair lui-même" (l. c. 327), „dont l'assimilation, soit à Agni, soit surtout à Soma, ne peut faire l'objet d'un doute" (l. c. 473).

16 (S. 37). Arische Forschungen, Bd. I. 8, n. 3; Bartholomae nimmt eine Urform âtpya an.

17 (S. 41). Iran und Turan. 6.

18 (S. 47). Wäre es zulässig, ein „aṣvâ" in der Bedeutung „Wasser" vorauszusetzen (vgl. Academy, **40**, 411), so würde die Ableitung von diesem Worte (s. v. a. „Wässerige") derjenigen von aṣva, „Roß" vorzuziehen sein, da auch Oldenbergs Vermutung (Die Hymen des Rigveda, I. Bd., 227, A. 3), daß die Aṣvins ursprünglich die Rosse der Morgenröte waren, aus denen dann die Götterjünglinge mit den Rossen — Aṣvin aus den Aṣva — geworden sind, mit den Angaben des ṚV. nicht übereinstimmt.

19 (S. 48) ZDMG. **41**, 496 ff., wo das nânâ jâtau **5**, 73, 4 „getrennt geboren" dafür sprechen soll, daß die Aṣvins nur Sterne sein können. Richtig ist, was Bollensen ebenda gegen die Deutung der Aṣvins auf das Zwielicht geltend macht: tanvâ ṣubhâna, sie glänzen „im eigenen Lichte", sind also nicht hell und dunkel zugleich.

20 (S. 48). Die Aṣvins oder arischen Dioskuren, Einl.; vgl. auch Kaegi, Der Rigveda ², A. 171.

21 (S. 53). In der Wiedergabe dieser und einiger der folgenden Verse wurde M. Müllers Vorles. über die Vedas (Essays, I. Bd., 39 ff.) zu Grunde gelegt oder doch zu Rat gezogen.

22 (S. 56). ZDMG. **41**, 503.

23 (S. 57). La Religion Védique. t. III., 1 sqq.

24 (S. 57). Vedische Studien, I. Bd., 142.

25 (S. 59). Varuṇa und Mitra, 109.

26 (S. 63). Vgl. über pṛthivî = „Dunstkreis" Bollensen, ZDMG. **41**, 494 ff. (es wird auf ṚV. **1**, 80, 1; 5, 84, 3; 7, 61, 3; 99, 1 hingewiesen, wo für pṛthivi diese Bedeutung anzusetzen sei).

27 (S. 76). a. a. O., t. II, 166.

28 (S. 85). vgl. M. Müller, Vorles. über den Ursprung u. die Entwicklung der Religion, 339 ff. (ebenda zum Folgenden 338 f.).

29 (S. 89). Vgl. die Übers. von Kaegi in: Siebenzig Lieder des Rigveda, 136.

30 (S. 91). Vedische Rätselfragen u. Rätselsprüche (Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Klasse 1875, II), 457 ff.

31 (S. 95). Vedic Hymns, part I (SBE. vol. XXXII), 255, 261 (aditi als Adj.).

32 (S. 95). Henry, Les Hymnes Rohitas; Bloomfield, Contributions to the Interpretation of the Veda (AJPh., vol. XII), 429 sqq.

33 (S. 102). Auch in den Versen (Śat. Br. **11**, 5, 4, 12):

âcâryo garbhi bhavati	Der Lehrer wird trächtig,
hastam âdhâya dakshiṇam	sobald die Rechte er ihm aufgelegt.
tṛtiyasyâṃ sa jâyate	Am dritten Tag wird er geboren
sâvitryâ saha brâhmaṇaḥ	als Brâhmaṇa zusammen mit der Sâvitri.

Digitized by Google

wirkt die Erinnerung an den Mond, der in die Sonne eingeht, nach. Der Âcârya repräsentiert die Sonne, der andere, auf den er bei der Upanayana-Ceremonie (s. S. 213) seine rechte Hand legt, und der am dritten Tag aus ihm geboren wird, wenn die Sâvitrî (RV. 3, 62, 10) ihm von neuem mitgeteilt wird, ist der Schüler, der brahmacârin, der Repräsentant des Mondes, wie auch AV. 11, 5, 1 zu verstehen giebt. S. dazu Hillebrandt Ved. Myth., I. Bd., 471 f. Die ganze Ceremonie des Upanayana erhält dadurch gewissermaßen eine kosmische Bedeutung.

34 (S. 102) a. a. O. t. III, 15.

35 (S. 104). Darum wird auch unter dem Agni, der die Hörner wetzt, um die Rakshas zu vernichten (RV. 5, 2, 9), ebenso unter dem tausendhörnigen Stier Jâtavedas (AV. 13, 1, 12; vgl. RV. 5, 1, 8) der Mond zu verstehen sein (die 1000 Hörner können dann nur die Sterne bedeuten), umsomehr als RV. 7. 55 (ein Zauberspruch, ähnlich dem in AV. 4, 5) in v. 6 (vgl. AV. 4, 5, 1) beim vielgehörnten Stier, der aus dem Meer emportaucht, dem Zusammenhang und Zweck des Liedes gemäß nur an den Mond zu denken ist.

36 (S. 105). Ved. Studien, I. Bd., 210.

37 (S. 108). Vgl. übrigens die eingehende Untersuchung dieser Fragen bei Schermann, Materialien, 122 ff. Hiernach wird doch manche Stelle im RV. auf den Zustand der Bösen nach dem Tode zu deuten sein.

38 (S. 111). Vgl. Hillebrandt, a. a. O. 239 ff. (der Nachweis, daß die Aśvins altindische Volksgötter waren). Zuweit geht Geldner, Ved. Studien, II. Bd., 31 („Die Aśvinssage ist durchaus indische Heroensage").

39 (S. 112). Vgl. Muir, Original Sanskrit Texts, t. V., 234 sqq.; Myriantheus, a. a. O., 78 ff.

40 (S. 112). Es sei hier der Kuriosität halber hingewiesen auf Brunnhofers (Iran und Turan, 42 f.) Deutung von vartikâ und vṛka auf ein historisches Verhältnis eines Parthers (aus Abhyâvarta = Ἀρτική = Vartikâ) zu einem Hyrkanier (Vṛka).

41 (S. 112). Das Śat. Br. liest Cyavana (Bhârgava, Âṅgirasa). Über die verschiedenen Versionen der Sage von Cyavanas Verjüngung s. SBE., vol. XXVI, 273 sqq.

42 (S. 112). Pischel (Ved. Studien, I. Bd., 171 ff.) hat unstreitig Recht, wenn er die Viśpalâ-Sage von dem Naturmythus absondert und in der Viśpalâ eine berühmte Stute sieht, die bei einem Wettfahren ein Bein verloren hatte.

43 (S. 114). ZDMG. 39, 52 ff.; vgl. die Ansicht Geldners (Ved. Studien, I. Bd., 289), daß Ṛgvedaverse von älterer erzählender Prosa (Itihâsa) getrennt wurden. Zu 4, 18 vgl. Pischel, Ved. Studien, II. Bd, 42 ff.

44 (S. 115). So nach Kaegi, Siebenzig Lieder, 73.

45 (S. 117). 4, 18, 6 f. nach Roth, Siebenzig Lieder, 63.

46 (S. 118). Vgl. Kaegi, a. a. O., 78 ff.

47 (S. 123). Vgl. zu 4, 27 A. Kuhn, Myth. Studien, I. Bd., 123 ff.; Ludwig, Über die Methode bei d. Interpret. des Rigveda, 66; Roth, ZDMG. 36, 353 ff.; Pischel, Ved. Studien, I. Bd., 308 ff.; Hillebrandt, Ved. Myth., I. Bd., 282 ff.

48 (S. 124). ZDMG. 33, 175.

49 (S. 125). Vgl. Geldner, Ved. Studien, I. Bd., 243 ff.

50 (S. 126). ISt. 2, 117 ff.

51 (S. 133). Eine Erinnerung daran, daß Manu, d. i. der indische Arier

Digitized by Google

jenseits des nördlichen Gebirges herstammt, findet sich in der Flutsage: Weber, ISt. 1, 165; Lassen, Ind. Altertumskunde, I. Bd. 2. A., 638. Für eine Entlehnung von semitischen Völkern (Aramäern, Phöniciern) spricht sich aus Zimmer, Altind. Leben, 101 (vgl. Spiegel, Ar. Periode, 272). — Weber stützt seine Hypothese auf eine Lesart, die sich aber nur in einem einzigen MS. der Mâdhyandina-Śâkhâ findet, nämlich atidudrâva, „es (das Schiff) gelangte über" d. h. das nördliche Gebirge, während die andern MSS. der Mâdhy. Ś., auch die Kâṇva-Śâkhâ (vgl. Weber, Ind. Streifen, 1, 11; Muir, Orig. Sanscrit Texts, t. II. 2. Bd., 323, n. 36) adhidudrâva, bezieh. abhidudrâva lesen (es gelangte an). Auch M. Müller übersetzt jetzt (vgl. India, what can it teach us.? London, 1883, 125) „towards" the Northern Mountain, nicht mehr wie früher (vgl. History of Ancient Sanscrit Literature, 425) „over" the N. M.

52 (S. 134). Dem Mahâbhârata zufolge erhielt der Berg, woran Manu sein Schiff befestigte, den Namen naubhandana „Schiffsanbindung".

53 (S. 135). Für die Vorstellung, daß das Opfer ein Gewebe (oft auch im figürlichen Sinne von „List"; vgl. Geldner, Ved. Studien, I. Bd., 147 f.) zeugen nicht wenige Stellen im ṚV., vgl. 2, 28, 5 (wo von dem Weben einer Ceremonie die Rede ist, u. Hillebrandt, Varuṇa u. Mitra, 62 denkt richtig bei dem Zertrümmern des „Werkes" vor der Zeit an einen Fehler bei der Darbringung des Opfers); 3, 3, 6; 5, 13, 4; 9, 73, 9; dazu jene Stellen, die vidatha oder vidathâḥ erwähnen (1, 89, 7; 186, 1, 7, 99, 6 u. s. f.).

54 (S 138). Vgl. darüber Oldenberg, ZDMG. 39 (1885), 83 ff. Im 8. B. des ṚV. kommen die meisten dânastutis vor, die Lieder gelten großenteils Indra. Auch vgl. Pischel, Ved. Studien, I. Bd. 2 ff.

55 (S. 139). Man vgl. hierzu Oldenberg, Die Hymnen des Ṛigveda, I. Bd., 153 f.; Hillebrandt, Ved. Myth., I. Bd., 146.

56 (S. 140). Vgl. Śat. Br. 2, 2, 2, 6 u. sonst (dafür auch devâḥ pratyaksham, z. B. TS. 1, 7, 3, 1). Als devâḥ werden die Brahmanen AV. 19, 62 den übrigen Ständen gegenübergestellt; vgl. auch AV. 6, 13, 1; 114, 1. Die Systematisierung geht weiter TS. 2, 5, 9, 6, wo 3 Klassen von devâḥ unterschieden werden: d. yajñiyâḥ (die eigentlichen Götter), d. namasyâḥ (die Manen) u. d. iḍenyâḥ (die Brahmanen).

57 (S. 140). Von ṚV. 7, 88, 4 führt ein direkter Weg zu AV. 5, 11, 11, wo Varuṇa zu Vasiṣṭha spricht: „Ich gebe dir, was ich dir noch nicht gegeben habe, ein stets treuer Gefährte bin ich dir, als Gott dem singenden Gott (devo devâya gṛṇate) ein Kraftverleiher, als Seher für den preisenden Seher (vipro viprâya stuvate) voll guter Einsicht."

58 (S. 142). Vgl. dazu Pischel, Ved. Studien, I. Bd., 94 f.

59 (S. 144). Das Ganze ist in die Sage von der Herabkunft des Göttertrankes verflochten. Der Acchâvâka wird zur Strafe dafür, daß er sich den in seiner Obhut befindlichen Soma hatte rauben lassen, vom Somagenuß ausgeschlossen. Aber Indrâgnî nehmen sich seiner an und verschaffen ihm denselben, daher heißt er auch Aindrâgna. (Śat. Br. 4, 3, 1 ff.).

60 (S. 148). Vgl. Hillebrandt, a. a O., 256 ff.

61 (S. 150). Nach Hillebrandts Vermutung (a. a. O., 461) bestand ein Zusammenhang zwischen dem Agni-Soma-Kult, bez. seinen Anhängern und der Verbreitung der Tieropfer.

62 (S. 154). Haug (Aitareya-Brâhmaṇa, 79) giebt an, daß das Weib des Opferers den veda nur in die Hand nimmt, wenn einer der Priester sie ein Mantra recitieren läßt.

Digitized by Google

63 (S. 155). Bezüglich der Einzelvorschriften, welche die Feueranlegung betreffen, vgl. die Gṛhya-Sutras, z. B. Śāṅkh. Gṛh. S. init. (s. die synoptische Übersicht in SBE. vol. XXX, 299 ff.); auch die Dharma-Sûtras sind heranzuziehen.

64 (S. 161). s. oben A. 60.

65 (S. 166). Vedische Studien, I. Bd., 124. Dagegen hält Weber (Sitzungsberichte d. Ak. d. Wiss. zu Berlin **38**, 774) daran fest, daß Dadhikrâ, Dadhikrâvan ursprünglich den durch den milchflockenartigen Morgennebel dahinziehenden Morgenwind oder die denselben zerstreuende Morgensonne bedeutet. Übrigens ist auch bei Pischels Annahme nicht ausgeschlossen, daß, wie dies so gewöhnlich ist bei der Neigung der Inder zur Symbolisierung, Dadhikrâvan eine Himmelserscheinung mitbezeichnet habe. — Bezüglich des Vâjapeya hat Weber (a. a. O. 771 s. v. a. „Schutz oder Weihe der Kraft") gezeigt, daß derselbe ursprünglich eine volkstümliche Siegesfeier war für den, der, gleichviel ob Brâhmaṇa, Kshatriya oder Vaiśya, bei einem Wettfahren den Sieg errang und hierdurch das Recht erlangte, auf den Opferpfosten und von diesem aus gleichsam in den Himmel hineinzusteigen. Königliche Ehren wurden einem solchen zu teil. Die Gesamtheit aller Vâjapeya-Opferer bildete s. z. s. einen Stand für sich mit besonderen Vorrechten (a. a. O., 770 ff.; 810 f.).

66 (S. 171). Oldenberg (SBE. vol. XXIX, 106, n 1) erinnert an die den Pâli-Texten geläufige Redewendung: saddâdeyyâni bhojanâni bhuñjitvâ, indem der „Glaube", aus dem solche Speisen gegeben werden, wohl darauf geht, daß das, was den Brâhmaṇas (und Śramanas) gegeben wird, den Manen gegeben ist.

67 (S. 175). Vgl. meinen Buddhismus, 12; 147 A. 34.

68 (S. 176). ZDMG. **22** (1869), 587 ff.; **41** (1887), 504 f.

69 (S. 176). Auch Monier Williams, Religious Thought and Life in India, t. I, 11, n. sieht in ṚV. 2, 33, 9 eine Anspielung an ein Bild des Rudra, und ebenso scheinen ihm **1**, 25, 13; 5, 52, 15 auf sichtbare Formen irgend welcher Art hinzudeuten.

70 (S. 178). Wie dies Hillebrandt, ZDMG. 40(1886), 711 von ṚV. **10**, 85, 21 f. gezeigt hat.

71 (S. 179). Vgl. SBE. vol. I, p. LXXXVII.

72 (S. 179). Die Formel ist ihrem ersten Teile nach eine alte Kontraktformel (Ait. Br. liest saṃvahâvahai, „laßt uns zusammenhalten" und legt sie dem König in den Mund, wenn er einen Purohita oder Hauspriester einsetzt), bei welcher schon wiederholt an das: „ubi tu Gaius, ibi ego Gaia" erinnert wurde, welches vor der Überschreitung der Schwelle in dem neugegründeten Heim zu sprechen war.

73 (S. 179). Vgl. Oldenberg, ISt. **15** (1878), 127 f.

74 (S. 180). Hier haben wir eine der nicht wenigen, aber gewiß eine der ältesten sog. formulae sollemnes vor uns. Andere sind z. B. yân aham dveshmi ye ca mâm „die ich hasse und die mich hassen" (vgl. AV. **3**, 6, 1), oder aus der Opferlitteratur z. B. devasya savituḥ save satyasavasya „Mit Verlaub des Gottes Savitṛ, dessen Befehl wahrhaftig ist". Den sollemnen Formeln entsprechen die sollemnen Zahlen, z. B. 3, 7, 9 (7 besonders bei den Flüssen).

75 (S. 181). ISt. 5 (1862), 437 ff.

76 (S. 182). Hunde und Esel gelten als unreine und verächtliche Tiere.

77 (S. 182). In der Übers. folgte ich hier und im Folgenden z. T. Grill, Hundert Lieder u. s. w.

Digitized by Google

78 (S. 185). Nach Roth in ZDMG. 8 (1854), 467 ff., vgl. auch M. Müller, ZDMG. 9 (1855), 1 ff.

79 (S. 187). Vgl. M. Müller, Vorl. über d. Ursprung und die Entw. der Rel, 91 f.

80 (S. 192). Vgl. Kluge, Etym. Wörterbuch der deutschen Sprache, 213 sub Mähne. Dazu Weber, ISt. 17 (1885), 203.

81 (S. 194). Als Parallele möge hier eine „Öffentliche Erklärung" ihre Stelle finden, welche letztes Jahr durch verschiedene Zeitungen die Runde machte: „Schapbach (im Kinzigthal). Öffentliche Erklärung. Im Stalle des Bürgermeisters ist jüngst die Klauenseuche ausgebrochen, und wird jetzt von den Hausbewohnorn ausgesagt, die Seuche sei von Hexen in den Stall verbracht worden. Da meine Persönlichkeit darunter leidet und ich gegen den Herrn Bürgermeister nicht klagend vorgehen mag, erkläre ich öffentlich, daß ich weder eine Hexe bin, noch hexen kann. Victoria Seifritz."

82 (S. 200). Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol., I. Bd., 63, ff.

83 (S. 202). ZDMG. 36 (1882), 135 f.

84 (S. 206). Vgl. Pischel, ZDMG. 40 (1886), 113 f.

85 (S. 214). Zwischen den verschiedenen Namen für jene, welche die 4. Stufe erstiegen haben, einen sachlichen Unterschied zu machen, ist unstatthaft.

86 (S. 215). Vgl. auch SBE. vol. I, p. LXVII 399.

87 (S. 219). Vgl. hierzu Deussen, Das System des Vedânta, 139 ff.

88 (S. 225). Daß aber die Vielheit, die Welt überhaupt auf eine Täuschung (mâyâ) zurückgeführt wird, dafür stehen uns nur aus der Śvet.-up. Zeugnisse zur Verfügung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Anhang II.

Litteratur-Übersicht.

Die Textausgaben s. Anhang I: wegen der Abkürzungen s. S. 228.)

Aufrecht, Th. Das XV. Buch des Atharva-Veda: ISt. (1850) 121 ff.

— Die Sage von Apâlâ: ISt. 4 (1857) 1 ff.

— Der Liebende besucht die Geliebte. Zwei Beschwörungsformeln: ISt. 4 (1857) 337 ff.

— Über rapas: KZ. 25 (1881) 601 f.

— Zur Kenntnis des Rigveda: Festgruß an Böhtlingk. Stuttg. 1881, 1 ff.

— Erklärung vedischer Stellen: BB. 14 (1889) 29 ff.

Barth, A. The Religions of India. London 1882.

— Bulletin des Religions de l'Inde: RHR. 11 (1885) 57 ff.; 160 ff.; 19 (1889) 125 ff.; 259 ff.; 27 (1893) 177 ff.

Bartholomae, Chr. Arica: KZ. 29 (1888) 271 ff.

— Arisches: BB. 15 (1889) 1 ff.; 185 ff.

— Arisches: ZDMG. 43 (1889) 664 ff.

Baynes, H. The Biography of Bhaga: Actes du VIII ème Congrès Intern. des Orient. à Stockholm-Christiania 1889. Section II: Arienne, 83 ff.

Benfey, Th. Übersetzung des Rigveda (1, 1—118): Orient u. Occident 1862—64.

— Vedica u. Verwandtes. Straßburg 1879.

— Vedica und Linguistica. Straßburg 1880.

— Übersetzung des Rigveda: BB. 7 (1883) 286 ff.

— Kleinere Schriften. 2 Bde. herausgeg. von A. Bezzenberger. Berlin 1890.

Bergaigne, A. La Religion Védique d'après les Hymnes du Rigveda. 3 vols. Paris 1878-83.

— Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rigveda. Paris 1880.

— Études sur le lexique du Rig-Veda I. Paris 1884.

— La Saṃhitâ primitive du Rig-veda: Journal Asiatique. Sept.-Oct. 1886.

— Nouvelles Recherches sur l'histoire de la Saṃhitâ du Rig-veda: Journal Asiatique. Févr.-Mars 1887.

— Note additionelle. Journ. As. Avril-Juin 1887.

— La division en adhyâyas du Rig-veda: Journ. As. Nov.-Dec. 1887.

— Recherches sur l'histoire de la liturgie védique. Journ. As. Janvier 1889.

— u. Henry, V. Manuel pour étudier le Sanscrit Vedique. Paris 1890.

Bloomfield, M. On the Position of the Vaitâna-sûtra in the Litterature of the Atharva-Veda: JAOS. 11 (1885) 375 ff.

— Seven Hymns of the Atharva-veda: AJPh. 7 (1886) 466 ff.

Digitized by Google

Bloomfield, M. Contributions to the Interpretation of the Veda: JAOS. 15 (1889) 142 ff.; AJPh. 11 (1890) 319 ff.; 12 (1891) 414 ff.

Böhtling. O. u. Roth. R. Sanskritwörterbuch. 7 Bde. Petersb. 1852—75.

— Drei kritisch gesichtete u. übersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen: Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 42 (1890) 127 ff.

— Über eine bisher arg mißverstandene Stelle in der Kaushitaki-Brâhmaṇa-Upanishad: Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 42 (1890) 198 ff.

— Probe einer rationellen Bearbeitung des Taittirîya-Brâhmaṇa: Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 45 (1892) 199 ff.

Bollensen, F. Zur Vedametrik: ZDMG. 35 (1881) 438 ff.

— Die Betonungssysteme des Ṛig- u. Sâmaveda: ZDMG. 35 (1881) 456 ff.

— Beiträge zur Kritik der Veda: ZDMG. 41 (1887) 449 ff.; 45 (1891) 204 ff.

Bradke, P. v. Dyâus Asura, Ahura Mazdâ u. die Asuras. Studien u. Versuche auf dem Gebiete der altindogermanischen Religionsgeschichte. Halle 1885.

— Beiträge zur altindischen Religions- u. Sprachgeschichte: ZDMG. 40 (1886) 347 ff.; 665 ff.

— Etymologien: KZ. 28 (1887) 295 ff.

— Einige Bemerkungen über die arische Urzeit: Festgruß an Böhtlingk, 4 ff.

— Über die arische Altertumswissenschaft u. die Eigenart unseres Sprachstammes. Giessen 1888.

— Beiträge zur Kenntnis der vorhistorischen Entwicklung unseres Sprachstammes. Giessen 1888.

— Über Methode und Ergebnisse der arischen (indogermanischen) Altertumswissenschaft. Hist.-kritische Studien. Gießen 1890.

Brandes, E. Ushas og Ushashymnerne i Rigveda. En mitologisk Monografi. Köbenhavn 1879.

Brunnhofer, H. Dialektspuren im Ṛigveda: KZ. 25 (1881) 329 ff.

— Iran und Turan. Histor.-geographische u. ethnologische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der indischen Urgeschichte. Leipzig 1898.

— Vom Pontus bis zum Indus. Histor.-geographische u. ethnologische Skizzen. Leipzig 1890.

— Vom Aral bis zur Gangâ. Historisch-geographische u. ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit. Leipzig 1892.

— Urgeschichte der Arier in Vorder- u. Central-Asien. Histor.-geographische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz des Ṛigveda u. Âvesta. Leipzig 1893.

Bühler, G. Das Śâṅkhâyanagṛihyam: ISt. 15 (1878) 1 ff.

— The Sacred Laws of the Âryas as taught in the Schools of Âpastamba, Gautama, Vasishṭha and Baudhâyana. SBE. vol. II u. XIV. Oxford 1879/82.

— The Laws of Manu, trans. with Extracts fron seven Commentaries. SBE. vol. XXV. Oxford 1886.

Colinet, Th. La divinité personelle dans l'Inde ancienne: Le Muséon. 3 (1884), 127 ff.; 294 ff.; 5 (1886) 212 ff.

— La nature du monde supérieure dans le Ṛig-Veda: La Muséon 9 (1890) 71 ff.

— Purandhi, the goddess of abundance in the Ṛigveda: Babyl. and Orient. Record. 2 (1888) 245 ff.

— Purandhi is the goddess of abundance in the Ṛigveda: Babyl. and Orient. Record. 4 (1890) 121 ff.

Collitz, H. Über eine besondere Art vedischer Composita: Verhandl. des 5. intern. Or. Congr. zu Berlin 1881. II, 2, 287 ff.

Digitized by Google

Delbrück, B. Vedische Chrestomathie. Halle 1874.
— Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde: Abh. der phil.-hist. Cl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 11. Nr. 5. Leipzig 1889.
Deussen, P. Das System der Vedânta. Leipzig 1883.
Donner, O. Piṇḍapitṛiyajña. Berlin 1870.
Eggeling, J. The Śatapatha-Brâhmaṇa according to the Text of the Mâdhyandina School, transl. P. I u. II (B. 1—4) SBE. vol. XII u. XXVI. Oxford 1882/85.
Ehni, J. ṚV. 10, 85. Die Vermählung des Soma und der Sûryâ: ZDMG. 33 (1879) 166 ff.
— Der vedische Mythus des Yama. Straßburg 1890.
Festgruß an O. v. Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Febr. 1888 von seinen Freunden. Stuttg. 1888 (abgek.: Festgruß).
Florenz, C. A. Das 6. Buch der Atharvaveda-Saṃhitâ, übers. u. erklärt. I T. Hymne 1—50: BB. 12 (1887) 249 ff.
Garbe, R. Vaitâna Sûtra. Das Ritual des Atharvaveda. Aus dem Sanskrit übersetzt u. mit Anm. vers. Straßburg 1878.
— Indische Reiseskizzen. Berlin 1889.
Geldner, K. u Kaegi, A. Siebenzig Lieder des Ṛigveda, übers., mit Beiträgen von R. Roth. Tübingen 1875.
— Conjectanea Vedica: KZ. 27 (1885) 215 ff.; BB. 11 (1886) 327 ff.
— Über das vedische Wort meni: Festgruß, 31 ff.
— Vedische Studien, s. u. Pischel.
Gough, A. E. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. London 1882.
Graßmann, Wörterbuch zum Ṛig-Veda. Leipzig 1873.
— Ṛig-Veda, übers. u. mit kritischen u. erläuternden Anmerk. versehen. 2 Bde. Leipzig 1876/77.
Grill, J. Hundert Lieder des Atharva-Veda. 2. A. Stuttgart 1889.
Grube, E. Der Text des Suparṇâdhyâya: ISt. 14 (1876) 1 ff.
Haas, E. Die Heiratsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛihyasûtras: ISt. 5 (1862) 267 ff.
Harlez, C. de. Une Leçon de philosophie dans l'Inde antique (Kenopanishad): Le Muséon 1 (1882) 4 ff.
— Kaushîtaki-Upanishad trad. Louvain 1887.
Haug, M. The Origin of Brahmanism. Poona 1863.
— A Contribution towards a right Understanding of the Rigveda. Bombay 1863.
— Brahma und die Brahmanen. München 1871.
— Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche: Sitzungber. d. bayr. Akad. d. Wiss. philos.-philol.-histor. Cl. 1875. II, 457 ff.
Henry, V. Les Hymnes Rohitas. Livre XIII de l'Atharva-Véda. Paris 1891.
— Le Livre VII de l'Atharva-Véda. Paris 1892.
Hewitt, J. F. Notes on The Early History of Northern India: JRAS. 20 (1888) 321 ff.; 21 (1888), 187 ff.; 22 (1889) 319 ff.; 527 ff.; 664 ff.; 697 ff.
Hillebrandt, A. Über die Göttin Aditi. Breslau 1876.
— Varuṇa und Mitra. Breslau 1877.
— Das altindische Neu- u. Vollmondopfer in seiner einfachsten Form. Jena 1879.
— Zu ṚV. 5, 2, 1—6: ZDMG. 33 (1879) 248 ff.; Zu ṚV. 1, 162: ZDMG. 37 (1883) 521 ff.

Digitized by Google

Hillebrandt, A. Spuren einer älteren Rigveda-Recension: BB. 8 (1884) 195 ff.
— Vedachrestomathie. Berlin 1885.
— Uktham madaṣ ca ṣasyate: BB. 9 (1885) 192.
— Eine Miscelle aus dem Vedaritual: ZDMG. 40 (1886) 708 f.
— Nationale Opfer in Altindien: Festgruß, 40 ff.
— Vedica: WZKM. 3 (1889) 188 ff.; 259 ff.
— Die Sonnenwendfeste in Altindien: Romanische Forschungen 5 (1890) 299 ff.
— Vedische Mythologie I. Bd.: Soma u. verwandte Götter. Breslau 1891.
Hirzel, A. Gleichnisse u. Metaphern im Rigveda. Leipzig 1890.
Jacob, G. A. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgîtâ. Bombay 1891.
Kaegi, A. Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder. 2. A. Leipzig 1881.
— Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils. Zürich 1887.
— Vasta usrâḥ im Rigveda: Festgruß, 48 ff.
— Die Neunzahl bei den Ostariern. Zürich 1891.
Kuhn, A. Mythologische Studien, herausgeg. von E. Kuhn. I. Bd. 2. A.: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Gütersloh 1886.
Lanman, Chr. R. A Statistical Account on Noun-Inflection in the Veda. New Haven 1880.
— A Sanscrit Reader. Boston 1888.
Lignana, G. I Navagvâḥ e i Daṣagvâḥ del Rigveda: Verh. des 7. Intern Or. Congr. zu Wien 1886. Ar. Sect., 59 ff.
Linde, S. Indogermanernas högste Gud. Lund 1889.
Lindner, B. Die Dikshâ oder Weihe für das Somaopfer. Leipzig 1875.
— Das indische Ernteopfer: Festgruß, 79 ff.
Ludwig, A. Die philosophischen u. religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung. Prag 1875.
— Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmaṇa. Zum ersten Male vollständig in's Deutsche übersetzt. Mit Commentar u. Einl. 6. Bde. Prag.-Wien u. Leipzig. 1876—88.
— Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen im Rigveda: Sitzungsber. d. böhm. Ges. der Wiss. 11. Mai 1885 (Vgl. dagegen: A. Bergaigne: Journal Asiatique. Août-Oct. 1855, W. D. Whitney: Proceed. Amer. Or. Soc. Oct. 1885).
— Drei Rigveda-Stellen: ZDMG. 40 (1886) 713 ff.
— Bedeutungen vedischer Wörter: ZDMG. 40 (1886) 715 f.
— Über dhâman u. svadhâ: KZ. 18 (1887) 240 ff.
— Die Ironie in Mahâbhârata und im Rigveda: Festgruß, 82 ff.
— Über die Kritik des Rigveda-Textes. Prag 1889.
— Über Methode bei Interpretationen des Rigveda. Prag 1890.
Macdonell, A. Kâtyâyanas Sarvânukramaṇî of the Rig-veda, with extracts from Shadguruṣishyas Commentary intitled Vedârthadipikâ. Ed. with critical Notes and Appendices. Oxford 1886.
Meyer, E. H. Indogermanische Mythen. I. Band. Gandharven-Kentauren. Berlin 1883.
Müller, Max. Die Todtenbestattung bei den Brahmanen: ZDMG. 9 (1855) 1 ff.
— History of Ancient Sanskrit Literature. 2. ed. London 1859.
— Einleitung in die vergl. Religionswiss. 2. A. Straßb. 1876.
— Essays 4 Bde. (I. Bd. Beiträge zur vergl. Religionswissensch. 2. A. Leipzig 1879; II. Bd. Beitr. zur vergl. Mythologie u. Ethologie. 2. A. Leip. 1881).

Digitized by Google

Müller, Max. Selected Essays on Language, Mythology and Religion. 2 vols. London 1881.
— Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit bes. Berücksichtigung der Religionen des alten Indiens. Straßburg 1880.
— Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1884.
— The Upanishads transl.: SBE. vol. I u. XV. Oxford 1879/84.
— Über die neue Ausgabe des Rig-Veda mit Sâyaṇas Commentar: Actes du VIIIème Congrès Intern. des Orient. à Stockholm-Christiania 1889. Section II: Arienne, 49 ff.
— Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen. Leipzig 1890.
— Vedic Hymns, Transl. P. I: Hymns to the Maruts, Rudra, Vâyu and Vâta: SBE. vol. XXXII. Oxford 1891.
— Physische Religion. Gifford-Vorlesungen. Leipzig 1892.
Muir, J. Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions. 5 vols. 2. Ed. London 1868—72.
Myriantheus, L. Die Aṣvins oder die Arischen Dioskuren. München 1876.
Neisser, W. Vorvedisches im Veda: BB. 17 (1891) 244 ff.
Oldenberg, H. Buddha Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin 1881. (Erster Excurs: Über das geographische Verhältnis der vedischen und der buddhistischen Cultur, 399 ff.)
— Das altindische Âkhyâna, mit besonderer Rücksicht auf das Suparṇâkhyâna: ZDMG. 37 (1883) 54 ff.
— Ṛigveda-Saṃhitâ und Sâmavedârcika: ZDMG. 38 (1884) 439 ff.
— Die Ṛigveda-Citate im Aitareya : ZDMG. 38 (1884) 472 ff.
— Âkhyâna-Hymnen im Ṛigveda: ZDMG. 39 (1885) 52 ff.
— Über Dânastuti-Hymnen u. Verwandtes: ZDMG. 39 (1885) 83 ff.
— The Gṛihya-Sûtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies, transl. SBE. vol. XXIX u. XXX. Oxford 1886/92.
— Die Adhyâyatheilung des Ṛigveda: ZDMG. 41 (1887) 508 ff.
— Über die Liedverfasser der Ṛigveda. Nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals: ZDMg. 42 (1888) 199 ff.
— Noch einmal die Adhyâyatheilung des Ṛigveda: ZDMG. 42 (1888) 362 ff.; 491.
— Die Hymnen des Ṛigveda. Bd. I.: Metrische u. textgeschichtliche Prolegomena. Berlin 1888.
Perry, E. D. Indra in the Rig-Veda: JAOS. 11 (1885) 117 ff.
Pincott, F. The first Maṇḍala of the Ṛig-veda: JRAS. 19 (1887) 598 ff.
Pischel, R. Miscellanea: ZDMG. 35 (1881) 711 ff.
— Vedica: ZDMG. 40 (1886) 111 ff.
u. Geldner, K. F. Vedische Studien. I. Bd. Stuttgart 1889; II. Bd. 1. Hft. Stuttgart 1892.
Regnaud, P. Matériaux pour servir à l'histoire de la Philosophie de l'Inde. 2 vols. Paris 1876—78.
— La Mâyâ et le pouvoir créateur des divinités védiques: RHR. 12 (1885) 236 f.
— Une épithète des dieux dans le Rig-veda: RHR. 15 (1887) 46 f.
— Le mot védique Ṛita: RHR. 16 (1887) 25 f.
— La caractère et l'origine des jeux de mots védiques: RHR. 16 (1887) 166 f.

Digitized by Google

Regnaud, P. Étymologies védiques: Varuṇa et *Οὐρανός*. Le mot védique kratu: RHR. **19** (1889) 79 ff.
— Le Rig-Veda et lex Origines de la Mythologie Indo-Européenne: RHR. **19** (1889) 333 ff.
— Études védiques. Traductions d'un hymne à l'Aurore (1,123 du Rig-veda): RHR. **21** (1890) 63 ff.: Deux appréciations récentes du Rig-Véda: RHR. **21** (1890) 301 ff. L'hymne 3,1 du Rig-Véda: RHR. **22** (1890) 302 ff.
— La Śraddhâ Védique: RHR. **25** (1892) 61 ff.
— Les Hymnes du Rig-Veda, sont-ils des Prières? RHR. **26** (1892) 48 ff.
— Le Rig-Véda et les Origines de la Mythologie indo-européenne. Paris 1892.
Roth, R. Abhandlungen zur Litteratur und Geschichte des Weda. Stuttgart 1846.
— Brahma und die Brahmanen: ZDMG. **1** (1847) 86 ff.
— Die Sage von Śunaḥśepa: ISt. **1** (1850) 457 ff.; **2** (1853) 112 ff.
— Sanskrit-Wörterbuch. 7 Bde. Petersburg 1852–75. (Der auf die Vedas bezügliche Teil ist von Roth bearbeitet).
— Die Todtenbestattung im indischen Altertum: ZDMG. **8** (1854) 467 ff.
— Über die Vorstellung vom Schicksal in der indischen Spruchweisheit: Tüb. Universitätsschriften 1866, 5 ff.
— Der Atharvaveda in Kaschmir. Tübingen 1875.
— Die Legende von den 7 Söhnen der Aditi nebst dem achten. JSt. **14** (1876) 392 f.
— Über den Soma: ZDMG. **35** (1881) 680 ff.
— Der Adler mit dem Soma: ZDMG. **36** (1882) 353 ff.
— Lösung eines Räthsels im Veda: ZDMG. **37** (1883) 109 ff.
— Vedische Studien: KZ. **26** (1883) 45 ff.
— Wo wächst der Soma? ZDMG. **38** (1884) 134 ff.
— Wergeld im Veda: ZDMG. **41** (1887) 672 ff.
— Über gewisse Kürzungen des Wortendes im Veda: Verh. des 7. Orient. Congr. in Wien 1886. Ar. Sect. 1 ff.
— Proben einer Übersetzung des Atharvaveda: Festgruß, 95 ff.
Sabbathier, P. L'Agnishṭoma, d'après le Śrauta-Sûtra d'Âśvalâyana: Journal Asiatique. 8ème Série. **15** (1890) 5 ff.
Schermann, L. Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Saṃhitâ verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. Straßburg u. London 1887.
— Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter: Romanische Forschungen **5** (1890) 573 ff.
— Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur. Leipzig 1892.
Schrader, O, Sprachvergleichung u. Urgeschichte. Linguistisch-histor. Beiträge zur Erforschung des indogerm. Alterthums. 2. A. Jena 1890.
Schröder, L. v. Über die Maitrâyaṇi Saṃhitâ: ZDMG. **33** (1879), 177 ff.
— Das Kâṭhakam u. die Maitrâyaṇî Saṃhitâ: Monatsber. der Ak. d. Wiss. zu Berlin 1879, 675 ff.
— Indiens Litteratur u. Kultur in historischer Entwicklung. Leipzig 1887.
— Apollon-Agni: KZ. **29** (1888) 193 ff.
Schwab, J. Das altindische Thieropfer. Erlangen 1886.
Shankar, P. Pandit. A Note on Sâyaṇa's Commentary on the Kâṇva Re-

Digitized by Google

cension of the White Yajurveda: Actes der VIème Congrès intern. des Orient. à Leide. 1883. p. III. sect. 2, 13 ff.
Shyâmajî Kṛishṇavarmâ, Pandit. The Use of Writing in Ancient India: Actes du VIème Congrès intern. des Orient. à Leide. 1883, p. III, sect. 2, 305 ff.
Simon, R. Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen. Kiel 1889.
Speijer, J. S. De ceremonia apud Indos, quae vocatur jâtakarma. Leiden 1872.
— Le Mythe de Nahusha: Actes du VIème Congrès intern. des Orient. à Leide. 1883. p. III, sect. 2, 31 ff.
Spiegel, F. v. Die arische Periode u. ihre Zustände. Leipzig 1887.
Stenzler, A. Fr. Zur Litteratur der Indischen Gesetzbücher: ISt. 1 (1850) 232 ff.
— Über Pâraskara's Gṛihya-Sûtra: ZDMG. 7 (1853) 527 ff.
— Die indischen Gottesurteile: ZDMG. 9 (1855) 661 ff.
— Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Âśvalâyana, Pâraskara, Śâṅkhâyâna u. Gobhila. Leipzig 1886.
Vodskov, H. S. Rig-Veda og Edda eller den komparative Mytologi. Bidrag til Bestemmelsen af mytologiske Metode. I. Bind: Rig-Veda og Edda. 1—2 Hefte. Kjöbenhavn 1890.
Wallis, H. W. The Cosmology of the Rigveda. An Essay. London 1887.
Weber, A. Indische Studien. Bd. 1—17. Leipzig 1849 ff.
— Eine Legende des Śatapatha-Brâhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode: ZDMG. 9 (1855) 237 ff.
— Indische Skizzen. Berlin 1857.
— Zwei vedische Texte über Omina u. Portenta. Berlin 1859.
— Erstes Buch der Atharvaveda-Saṃhitâ: ISt. 4 (1858) 315 ff.
— Zweites Buch der Atharvaveda-Saṃhitâ: ISt. 13 (1873) 129 ff.
— Drittes Buch der Ath.-S.: ISt. 17 (1885) 177 ff.
— Vierzehntes Buch der Ath.-S.: ISt. 5 (1862) 195 ff.
— Vedische Hochzeitssprüche: ISt. 5 (1862) 177 ff.
— Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit. ZDMG. 13 (1864) 262 ff.
— Indische Streifen. 3 Bde. Berlin 1868—71.
— Zur Kenntnis des vedischen Opferrituals: ISt. 10 (1868) 321 ff.; 13 (1873) 217 ff.
— Akademische Vorlesungen über Indische Litteraturgeschichte. 2. A. Berlin 1876 (Nachtrag 1878).
— Die beiden Anukramaṇî der Naigeya-Schule der Sâmaveda-Saṃhitâ: ISt. 17 (1885) 315 ff.
— Über den Vâjapeya: Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin 39 (1892) 765 ff.
Whitney, W. D. Oriental and linguistic Studies. New-York 1873.
— Index verborum to the published text of the Atharva-Veda. JAOS 12 (1881). New-Haven.
Williams, Monier. Indian Wisdom. London 1875.
— The Rig-Veda in the religious services of the Hindus: Verh. des 5. intern. Or. Congr. zu Berlin 1881. II. T. 2. H., 157 ff.
— Brahmanism and Hinduism, or Religious Thought and Life in India as based on the Veda and other Sacred Books of the Hindus. London 1887.
Windisch, E. Vedisches: Festgruss, 114 ff.
Winternitz, M. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult: Mitteil. d. Anthrop. Ges. zu Wien 18 (1888) 25 ff.; 250 ff.

Digitized by Google

Winternitz, M. Notes on Śrâddhas and ancestral worship among the Indo-european Nations: WZKM. 4 (1890) 199 ff.
— Das Altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛihyasûtra und einigen anderen Werken. Wien 1892.
Wurm, P. Geschichte der indischen Religion im Umriß dargestellt. Basel 1874.
Zimmer, H. Altindisches Leben. Berlin 1879.

Anhang III.

Verzeichnis der übersetzten Stellen.

Ṛgveda.

1, 2, 4 82
4, 3 141
7, 10 —
8, 5 74
24, 10 40, 52
25, 13 40
30, 20 f. 28
31, 15 136 f.
35, 6 44
41, 1—3 56
55, 5 75
68, 2 136
72, 9 93
73, 7 26
83, 4 109
83, 5 43, 136
84, 8 74
84, 15 44
91, 1 148
91, 1. 3—6. 16—18. 22 73 f.
93, 6 62
94, 7 66
95, 1 67
95, 3 53
95, 4 66
95, 5 —
95, 7 64
96, 5 67 f.
105, 1 38
105, 9 35
105, 17 37
123, 12 29
124, 10 167
125, 4 137 f.
127, 5 67
129, 10 167
131, 1 74
154, 6 34
155, 4 33
155, 5 38
157, 6 49
162, 4 168
164, 13 91
164, 34 f. 139 f.
164, 44 82
164, 45 131
164, 46 208 f.
164, 52 43
170, 1 f. 120
170, 3—5 121
173, 6 74
174, 1 —
179, 5 53
2, 1, 9 68
2, 2 66
4, 6 82
12, 1 74
12, 1—3 76 f.
12, 6 138
12, 4—14 77
13, 1 71
23, 3 104
27, 3 56
27, 13 57
28, 2 52
28, 6 57
30, 3 75
33, 9 176
35, 3 f. 38, 40
35, 5. 7. 9—11 39
40, 2. 4 f. 47
3, 1, 6, 121
5, 4 64
15, 3 66
26, 7 68
30, 1 61
30, 5 74
53, 11 158
54, 17 61
59, 1 32
4, 11, 1 67
18, 6 f. 116 f.
18, 11 115
19, 2 74
22, 5—7 75
24, 10 139
25, 4 137
27, 1—5 122 f.
30, 9—11 115
39, 3 100
50, 8 140 f.
57, 8 172
5, 3, 1 67
11, 3 65
29, 8 116
30, 9 119
40, 8 103
42, 9 167
43, 6 91
46, 7 97
60, 5 84
62, 3 55
62, 8 94
66, 2 55
69, 4 —

Digitized by Google

83, 4 80 f.
83, 6 24
85, 6 52
85, 7 f. 54
6, 20, 2 23
20, 2. 4 f. 75 f.
20, 6 f. 9 f. 12 76
21, 8 106
22, 2 —
28, 2 137
30, 4 74
34, 4 79
44, 10 139
49, 3 26
51, 8 140
59, 1 62
65, 5 109
67, 4 55
68, 3 58
7, 1, 9 109
1, 10 139
5, 7 66
6, 3 64
18, 23 138
21, 7 74
23, 5 78
26, 1 141
32, 9 138
32, 20 91
34, 21 —
49, 2 97
56, 2 84
59, 12 107
61, 3 55
61, 5 —
82, 2 58
83, 9 —
85, 3 —
86, 1 52
86, 6 53
86, 7 54
87, 6 41
87, 7 54
88, 3 f. 41
89, 4 f. 53
95, 3 42
96, 6 43
97, 7 46
100, 5 38
101, 2 ff. 81 f.
103, 7 146
104, 15 194
8, 2, 3 139
18, 8 49
19, 25 f. 167
20, 25 f. 84
25, 22 138 f.
29, 1 ff. 50
31, 14 32
41, 2 40
41, 6 36
41, 7 52
42, 1 —
44, 23 167
57, 15 206
48, 3 107
58[69], 8 f. 164
58[69], 11 ff. 40
59[70], 5 74
66[77], 1 ff. 114
85[96], 4 74
89[100], 1 f. 82 f.
89[100], 3 f. 78
89[100], 7 ff. 117
89[100], 9 104
89[100], 10 131
89[100], 11 132
90[101], 11 ff. 30
9, 2, 6 70
3, 6 —
12, 6 —
25, 4 44, 107
25, 6 70
27, 5 69
38, 5 —
47, 4 72
51, 1 143
54, 2 f. 68
57, 2 72
70, 4 —
74, 2 69
74, 5 71
78, 4 41
80, 5 74
82, 3 71
85, 11 70
85, 12 44
86, 32 —
86, 36 —
89, 2 41
95, 2 72
96, 19 —
97, 7 —
107, 15 70
111, 3 63
113, 7 107
113, 8 ff. 108
10, 2, 4 148
5, 4 68
5, 7 95
9, 8 97
11, 1 40
12, 6 68
12, 7 32
14, 1 f. 107
14, 7 f. 187
14, 9 186
14, 10 187
14, 12 108
16, 3 f. 187
16, 7 186
16, 14 188
17, 4 108
18, 3 188
18, 7 185
18, 8 f. 186
18, 10 ff. 185
18, 13 189
22, 10 100
30, 2 f. 143 f.
30, 4 f. 39
30, 9 39, 116
30, 10 97
31, 6 25
39, 5 112
45, 2 38
45, 5 66
48, 2 37
64, 5 95
71, 3 132
71, 11 142
72, 5 95
76, 3 44
81, 1 ff. 87 f.
82, 3 ff. 88
85, 3 f. 153
85, 9 124
85, 19 49
85, 36 178 f.
85, 43 f. 180

Digitized by Google

88, 6. 13 67
92, 10 110
97, 17 98
107, 2 146
107, 3 138
108, 1 ff. 117 f
119, 1 ff. 80
119, 9 74
12 , 1 ff. 85 f.
123, 1 ff. 45
124, 1 ff. 59
125, 3 ff. 89
129, 1 ff. 129
131, 4 f. 119
132, 4 23, 52
135, 2 132
138, 6 79
139, 4 ff. 102
168, 1, 3 f. 82
185, 1 ff. 57
190, 2 86

Sâmaveda.

2, 9, 2, 11, 1 135

Atharvaveda.

1, 12, 12.42 81
20, 3 107
2, 2, 6 98
3, 1 ff. 199
24 196,
28, 1 ff. 183 f.
3, 6, 8 190
14, 6 191
19, 1 ff. 141
4, 16, 1 ff. 5 54
5, 4, 3 107
5, 1 ff. 200
7, 9 f. 203
14, 10 ff. 196
18, 8 f. 142
18, 13 —
19, 6. 15 —
22, 7 200
30, 2 ff. 192
6, 18, 1 ff. 182
20, 1 200
46, 1 ff. 205 f.
100, 2 199
113, 1 ff. 201
140, 1 ff. 184
142, 1 ff. 191
7, 11 —
20, 6 91
70, 1 ff. 193
9, 3, 22 f. 190 f.
11, 4, 24 89
5, 24 90
8, 18. 32 —
13, 1, 22 ff. 96
3, 23 64
4, 12 f. 21 96
4, 29 ff. —
14, 1, 51 f. 179
2, 49 181
2, 59 ff. —
2, 66 f. —
18, 2, 27 107
2, 32 38
3, 6. 60 188
3, 13 43
3, 62 107
19, 53, 1 ff. 91 f.
54, 1 ff. 92 f.

Aitareya Brâhmaṇa.

2, 8 f. 150 f.
11, 1 f. 169
4, 7, 1 124
27, 6 25 f.
7, 13 ff. 126 f
13, 8 182
8, 24, 2 141 f.
24, 6 142
25, 1 f. 142

Pañcaviṃśa Brâhmaṇa.

21, 3 181 f.

Chândogya Brâhmaṇa

1, 3 179

Maitrayaṇî Saṃhitâ.

1, 4, 11 157
4, 13, 7 154

Taittirîya Saṃhitâ.

1, 8, 4, 1 136
8, 10, 2 93
4, 6, 1 167
6, 6, 1, 4 146

Taittirîya Brâhmaṇa.

2, 2, 9, 10 87
8, 9, 6 88

Taittirîya Âraṇyaka.

5, 1, 4 199

Śatapatha Brâhmaṇa.

1, 5, 2, 6 ff. 127 f.
6, 4, 13 103
8, 1, 1 ff. 133 f.
2, 2, 4, 1 ff. 129 f.
3, 1, 3, 3 ff. 131
2, 4, 1 ff. 123 f.
6, 2, 2 ff. —
8, 1, 6 169
8, 1, 15 150
4, 1, 4, 6 141
2, 5, 15 103
5, 10, 3 122
5, 5, 4, 9 137
9, 1, 1, 17 191
12, 9, 2, 12 42

Âpastamba Śrauta Sûtra.

10, 32, 1 1·9

Śâṅkhâyana Gṛhya Sûtra.

1, 3, 2 148
12, 6 178
13, 4 179

Pâraskara Gṛhya Sûtra.

1, 17, 24 f. 197 f.

Chândogya-upanishad.

6, 1, 4 ff. 226
8, 7 219
8, 7 ff. 219 ff.

Digitized by Google

Kena-upanishad.

4	219
11	218

Bṛhadâraṇyaka-upanishad.

1, 3, 30	207
4, 21	219
2, 4, 6	—
3, 2, 14	227
5	218
4, 2, 2	208
3 ff.	221
6, 1, 19	227

Kâṭhaka-upanishad.

4, 23	218
5, 15	228
6, 13	218

Muṇḍaka-upanishad.

1, 1, 5 f.	217
1, 7	225
2, 1, 1	—
3, 2, 8	—
2, 9	217

Maitri-upanishad.

6, 18	228
20	—
27	225

Erklärung der Abkürzungen.

Âr. = Âraṇyaka
Br. = Brâhmaṇa
Dh. S. = Dharma-Sûtra
Grh. S. = Gṛhya-Sûtra
Śr. S. = Śrauta-Sûtra
Ait. = Aitareya
Âp. [1]) = Âpastamba
Âśv. = Âśvalâyana
AV. = Atharvaveda
AV.-S. = Atharvaveda-Saṃhitâ
Baudh. [1]) = Baudhâyana
Bṛh.-up. = Bṛhadâraṇyaka-upanishad
Chând.-up. = Chândogya-upanishad
Gaut. [1]) = Gautama
Gobh. = Gobhila
Hir. = Hiraṇyakeśin
Kâṭh. = Kâṭhaka
Kâty. = Kâtyâyana
Kauś. = Kauśika
Kaush. = Kaushitaki
Lâṭy. = Lâṭyâyana
MS. = Maitrâyaṇi-Saṃhitâ
Mann = Mânava-Dharmaśâstra
Muṇḍ.-up. = Muṇḍaka-upanishad
Pañc. = Pañcaviṃśa
Pâr. = Pâraskara
ṚV. [2]) = Ṛgveda
ṚV.-S. = Ṛgveda-Saṃhitâ
SV. = Sâmaveda
SV.-S. = Sâmaveda-Saṃhitâ
Śâṅkh. = Śâṅkhâyana
Śvet.-up. = Śvetâśvatara-upanishad
Taitt. = Taittiriya
TBr. = Taittiriya-Brâhmaṇa
TS. = Taittiriya-Saṃhitâ
Up. = Upanishad
VS. = Vâjasaneyi-Saṃhitâ
Vâj.-up. = Vâjasaneyi-upanishad
Vas. [1]) = Vasishṭha
Vait. = Vaitâna
YV. = Yajurveda
YV.-S. = Yajurveda-Saṃhitâ.

[1]) Wo nichts sonst dabeisteht, sind immer die betreffenden Dharma-Sûtras gemeint.

[2]) Stellenangaben nur in Zahlen beziehen sich, wo der Zusammenhang nichts anderes fordert, immer auf den Ṛgveda.

Digitized by Google

Druckversehen.

S. 6 Z. 10 v. o. l. ṣastra; S. 28 Z. 2 v. o. l. **3.** 30, 13; S. 30 Z. 19 v. o l. gottherrlichen; S. 37 Z. 23 v. u. ist nach befreite ihn hinzuzusetzen: (1, 105, 17); desgl. S. 100 Z. 7 v. o. nach Bitte: (1, 22, 10); ebenso S 127 Z. 2 v. u. nach viele: (vgl. Ṣat. Br. 1, 5, 2, 6 ff.); S. 45 Z. 13 v. u. l. Aufrecht stand; S. 104 Z. 5 v. o. l. 1, 12; 13; Z. 1 v. u. l. mittelbar; S. 112 Z. 14 v. o. l. Vartikâ; S. 127 Z. 18. v. o. Priester; S. 168 Z. 2. v. o. nützen.

Einige diakritische Zeichen sind beim Druck geschwunden; so ist zu lesen: S. 6 Z. 17 v. u. Brâhmaṇâcchâṃsin; S. 8. Z. 11 v. u. Ârcika; S. 14 Z. 8 v. u. Ṣaryaṇavant; S. 24 Z. 4 v. o bhâga; S. 47 Z. 3 v. u. Aṣvins; S. 124 Z. 15 v. o. Mahâbhârata; S. 147 Z. 16 v. u Ṣâṅkh.

NB. S. 127 Z. 18 v. u. l. [G.]; gemeint ist die Ausgabe von Gorresio.

Digitized by Google

Y.C 44078